The Temple Theophanies of Jaddus, Hyrcanus, and Zechariah

It is a time of crisis for the people of God, and into the dark recesses of the temple comes the priest seeking the presence of God and hope or direction for his people. Outside a pensive crowd waits for the priest to emerge and give them encouragement for the future. Finally, the priest comes forth and gives the people cause to rejoice by informing them of the (perhaps unexpected) revelation he has obtained.

Three accounts appear to share this basic narrative plot: two accounts from the writings of Flavius Josephus, the experience of Jaddus the High Priest in *Ant* 11,326-328 and Hyrcanus the High Priest in *Ant* 13,282-283, and the experience of Zechariah the priest recorded in the Lukan Infancy Narratives in Luke 1,5-23. There are sufficient differences between these three narratives to conclude that Luke is not directly dependent upon Josephus or vice-versa. Yet there are haunting similarities which suggest the possibility that both Josephus and the author of Luke-Acts may have known and used a common narrative tradition. Hence, a comparison of these stories should not seek to discern one common literary or historical origin for the narrative, nor should an analysis seek to determine any literary dependence between Josephus and the author of Luke-Acts, but rather the narratives should be played against each other to discern how the two different authors may have used nuanced plot variations and motifs for literary and theological reasons. This author would suggest that both Josephus and the author of Luke-Acts may have adapted the story for their own literary and ideological agenda, but that the author of Luke-Acts may have crafted more symbolic twists in the plot for the sake of his theological message.

In his excellent work on Hellenistic apologetic historiography Gregory Sterling observes the common intellectual heritage shared by Josephus and the author of Luke-Acts as Hellenistic Jewish apologists for their respective communities, Jewish and Christian (1).

(1) G. STERLING, *Historiography and Self-Definition.* Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography (VTS 64; Leiden 1992) 365-369.

In the great debate concerning possible influence exerted by either Josephus or the author of Luke-Acts upon the other, Sterling sides with the majority of scholars who conclude that no such influence exists, especially since the *Antiquities* and Luke-Acts were roughly contemporaneous works (80-100 CE) (2). However, this does not exclude observations which posit that both historians shared the same literary and ideological agenda in their approach to apologetic historiography, nor does it exclude the possibility that both historians might have shared common sources. Sterling indeed postulates that they shared in an east-Mediterranean or "oriental" historiographical tradition over against the "occidental" tradition of Latin and Greek historians, and he seeks to delineate these commonalities. Ultimately, both defended their own "people" to a hostile Graeco-Roman audience (3).

In an excellent article Heinz Schreckenberg carefully considers parallel narratives in Josephus and Luke-Acts and comes to the conclusion that, despite what some scholars have said about the many parallels between the two authors, there are actually few substantial parallels. For him most of the coincidences may be explained by the simple fact that both authors had as their object of consideration much of the same first-century CE historical scene. Schreckenberg wisely observes that in many details the differences between Josephus and Luke-Acts are so great as to refute any possible influence of one upon the other (4). However, Schreckenberg does not consider seriously the possibility that both authors may have drawn upon common literary genres and narrative formats in shaping particular stories. Thus, he considers how both authors might

(2) M. KRENKEL, *Josephus und Lukas* (Leipzig 1894); C. BURKITT, *The Gospel History and Its Transmission* (Edinburgh 1911) 105-110; and B. STREETER, *The Four Gospels* (London 1926) 556-558, all believe that Luke was dependent upon Josephus. H. SCHRECKENBERG, "Flavius Josephus und die lukanischen Schriften", *Wort in der Zeit* (eds. W. HAUBECK – M. BACHMANN) (Leiden 1980) 179-209, suggests that both authors used common traditions and observed the same events, but that differences between the two authors outweigh the similarities. F. BRUCE, "The Acts of the Apostles", *Religion* (ANRW II, 25, 3; Berlin 1985) 2590, denies any connection. F.J. FOAKES-JACKSON, *The Acts of the Apostles* (London 1931) xiii-xv, declares that we cannot solve this debate with our present information. All these sources are cited in STERLING, *Josephos*, 365-366.

(3) STERLING, *Josephos,* 222-225 especially, and 226-389.

(4) SCHRECKENBERG, "Josephus", 179-210.

regard a public historical event, such as the death of Agrippa, but he does not observe how unrelated narratives might have been portrayed by both authors in a strikingly similar fashion because both used a common narrative form to render those accounts. This short study seeks to direct attention to that phenomenon. Perhaps there are a number of unrelated stories which nevertheless share form-critical similarities. If so, there is opportunity for analysis which would enhance our understanding of the common literary artistry shared by both authors in their theological and ideological crafting of historical narratives.

If, indeed, there are shared historiographical presuppositions and literary forms and expressions as Gregory Sterling suggested, then it would be valuable to extend an analysis to the consideration of selective similar narrative accounts. A comparison which discerns similarities and differences might reveal further religious and ideological agenda which shape the writings of both authors. A form-critical and ideological comparison of numerous stories would be beyond the capacity of one essay, but a single narrative analysis could be a useful point of entry into a wider narrative comparison of Josephus and Luke-Acts. A fairly distinctive narrative format found in the histories of both authors is the aforementioned account about a theophany of God to a priest in the temple regarding future actions to be taken in reference to a crisis.

The Josephan narrative in *Ant* 11,326-328 reads as follows:

> (326) When the high priest Jaddus heard this, he was in an agony of fear, not knowing how he could meet the Macedonians, whose king was angered by his former disobedience. He therefore ordered the people to make supplication, and, offering sacrifice to God together with them, besought Him to shield the nation and deliver them from the dangers that were hanging over them. (327) But, when he had gone to sleep after the sacrifice, God spoke oracularly to him in his sleep, telling him to take courage and adorn the city with wreaths and open the gates and go out to meet them, and that the people should be in white garments, and he himself with the priests in the robes prescribed by law, and that they should not look to suffer any harm, for God was watching over them. (328) Thereupon he rose from his sleep, greatly rejoicing to himself, and announced to all the revelation that had been made to him, and, after doing all the things that he had been told to do, awaited the coming of the king.

The narrative in *Ant* 13,282-283 reads as follows:

> (282) Now about the high priest Hyrcanus an extraordinary story is told how the Deity communicated with him, for they say that on

> the very day on which his sons fought with Cyzicenus, Hyrcanus, who was alone in the temple, burning incense as high priest, heard a voice saying that his sons had just defeated Antiochus. (283) And on coming out of the temple he revealed this to the entire multitude, and so it actually happened. This, then, was how the affairs of Hyrcanus were going.

(Because it is readily available the biblical text need not be reproduced here.)

The common narrative plot line which unifies the accounts has the following component parts worthy of individual form-critical comparison: a prior problem is mentioned or inferred; preparation occurs outside the temple, which involves prayer (except for Hyrcanus); the priest enters the temple at the propitious moment; a theophany occurs inside the temple; a message is given which concerns the coming of a great man (applies to Hyrcanus only in a limited way); the theophany comes to an end; public announcement of the message is made, or the crowd becomes aware that a theophany has occurred and, finally, actions are undertaken for the arrival of the great personage (except for Hyrcanus).

The narratives involving Jaddus and Zechariah most closely conform to this outline, but all three fit the pattern in a general sense. Distinctive differences between the narratives may reflect ideological agenda. Most notably the Lukan account seems to provide some subtle twists on what might have been the basic narrative plot also used by Josephus for his version of Jaddus' and Hyrcanus' experiences.

Following the parameters of the outline delineated above, we can make the following commentary.

A prior problem

Jaddus and the people of Jerusalem face a potential crisis with the imminent arrival of Alexander the Great and his army, who are moving down the Syro-Palestinian coast in 331 BCE. Because of past political dealings Jaddus perceives that he is a potential enemy of Alexander, and this could bring military violence to the city of Jerusalem. Hence, Jaddus goes to the temple to offer sacrifice and perhaps to obtain divine direction for this crisis (*Ant* 11,326). If he is not seeking divine direction in the form of a revelation, he at least is seeking divine assistance or presence. This would be quite comparable to the assistance sought by Onias in the temple in 2 Macc 3,29-34 after the entrance and punishment of Heliodorus in

the temple. The Jaddus narrative gives the appearance of being a deliberate dream incubation, a rare occurrence in biblical or Jewish literature. Josephus, however, handles the theophany with caution so as not to let it appear as though God has been manipulated to give a revelatory message. His respectful mode of treatment parallels the way in which biblical authors also treated the traditions they inherited concerning dream theophanies ([5]). If, indeed, Josephus is using such a dream incubation format, it lends credence to the notion that Jaddus seeks divine revelation.

Hyrcanus the High Priest and his family are leading the Jews in a war against the Seleucid Greeks of Syria (*Ant* 13,282). This, however, is not actually the direct reason for entry into the temple. Though no reason is given for his presence in the temple, certainly the war-time situation constitutes an on-going problem for the Jews in general.

For Zechariah the prior problem is personal: he and his wife had no children and they were too old to have any in the future. Barrenness is a common theme in the Hebrew Bible as a problem faced by righteous people (Abraham and Sarah, Jacob and Rachel, Manoah and his wife, Elkanah and Hannah, etc.), and addressed by God in dramatic fashion with the gift of a heroic son. Also, the author of Luke-Acts might wish us to perceive that a further problem was the general spiritual and political crisis among the Jews in this age which would require the arrival of the messiah. The story then tells of the emissary of that messiah.

Preparation outside the temple

The narratives concerning Jaddus and Zechariah relate that people outside the temple engage in prayer. In *Ant* 11,326 they

([5]) E. EHRLICH, *Der Traum im Alten Testament* (BZAW 73; Berlin 1953) 18-19, 35; and R. GNUSE, "The Temple Experience of Jaddus in the 'Antiquities' of Josephus: A Report of Jewish Dream Incubation", *JQR* 83 (1992-1993) 349-388; R. GNUSE, *Dreams and Dream Reports in the Writings of Josephus* (AGJU 36; Leiden 1996) 68-101, 186-187, 230-236. In the biblical text we may have reports of inadvertant or indirect dream incubation in a sacred place in the accounts of Jacob at Bethel (Gen 28,10-22) and Beersheba (Gen 46,1-7) and perhaps Samuel at Shiloh (1 Sam 3,1-21); the only account of clear incubation occurs with Solomon at Gibeon (1 Kgs 3,4-15). Since biblical authors wished to avoid any implication that God could be manipulated into providing a revelation, allusions to dream incubation were recorded tersely or edited out of the text.

combine prayer and sacrifice to assure that divine reassurance would come from God, and in Luke 1,10 people pray outside the temple because it was to be done at the incense hour. The shorter narrative concerning Hyrcanus makes no reference to such activity.

Entrance into the temple

Jaddus and Hyrcanus enter the temple because they are high priests (*Ant* 11,326; 13,282), whereas Zechariah enters the temple because it is his turn to perform services (Luke 1,8). One senses a certain artificiality in the Lukan narrative, as a reason must be provided for Zechariah's presence in the temple, especially since he is not the high priest and otherwise an obscure (if not fictional) personage. In addition, Zechariah is alone in the temple, whereas the rabbinic tradition (Mish Tam 7,2) indicates that there should have been an assisting priest(6). One suspects Lukan fictional narrative technique has produced an isolated Zechariah ready to receive a theophany. Interestingly, Zechariah enters the temple at the time of incense burning, which reminds us of the reference to Hyrcanus burning incense once he was in the temple (*Ant* 13,282).

Theophany

Once inside the temple all the men experience a theophany. Jaddus receives a message in a dream revelation (*Ant* 11,327), Hyrcanus hears a voice which Josephus earlier identifies as God (*Ant* 13,282), and Zechariah has an "angel of the Lord" appear before him. It is possible to argue that Jaddus may have had his dream theophany outside the temple; the text is vague and rather terse. However, since there is no reference to his leaving the temple after the sacrifice and before the reception of the dream, it would seem logical to infer that the dream was experienced in the temple.

Though the experiences appear to be different from each other, there are commonalities. Sometimes in the dream reports recorded in Genesis (Gen 31,11), as well as in the Matthean Infancy Narratives (Matt 1,20; 2,13.19), the "angel of the Lord" or the "angel of God" appears in dreams. The expression is a circumlocution for God which reflects Jewish piety in the desire not to speak of God directly when involved in a revelatory experience to people. Whereas in the Matthean Infancy Narratives God or the "angel of Lord" (Matt

(6) R. BROWN, *The Birth of the Messiah* (Garden City 1977) 263.

1,20; 2,13.19) speaks to Joseph, in the Lukan Infancy Narratives the burden of revelation is borne by actual angels. There is something suspicious here. One might suggest that Luke has taken the old Jewish circumlocution for God literally and turned it into actual angelic beings. He did the same with the account of Jesus' baptism; for here Luke reports that the Holy Spirit descended bodily as a dove (Luke 3,22), whereas Mark 1,10 and Matt 3,16 record that the Spirit merely descended "like" a dove. If Luke's angels are really a literalization of the Jewish idiom "angel of God/Lord", then there is kinship between Jaddus' dream theophany and Luke's angel. Of course, Luke further elaborates by giving the angel the name of Gabriel, a being associated with apocalyptic expectations, and by providing dialogue. The point to be made is that the revelatory experiences in *Ant* 11,326 and Luke 1,11-20 ultimately are comparable. One could pursue similar comparisons with Hyrcanus' experience in *Ant* 13,282, for he heard a φωνή, or a voice, speak to him. Sometimes this term is used in dream theophanies in Josephus for auditory dream reports (7). But since the term dream is not used in this narrative, we might be stretching the point to imply that Hyrcanus' experience was related to dream theophanies also.

Finally, it is interesting to note that a related narrative of a temple theophany may be found in 2 Macc 3,22-34. Here a theophany is experienced by an intruder into the Temple, Heliodorus. He encounters two young men (presumably angelic beings) who beat him up (v. 26) and then later provide him with a stern warning (v. 34). This conforms, in part, to the other three accounts, but obviously diverges at many points, including, most importantly, the identity of the recipient (a Seleucid agent) and the nature of the message (a physical thrashing). But we do have the appearance of angels, as in Luke.

Message

The message heard by Jaddus comes from God who tells him "to take courage" and to engage in certain actions. He should adorn the city, open the gates, dress in white robes, and he and the other priests should go forth to meet Alexander. Jaddus is assured that God is watching them and no harm will come to them (*Ant* 11,327).

(7) R. GNUSE, "Dream Reports in the Writings of Flavius Josephus", *RB* 96 (1989) 358-390, and id., *Josephus*, 129-204, especially 201-204.

Hyrcanus' message is recorded tersely by Josephus (*Ant* 13,282). The high priest hears that his sons have won a major battle against the Seleucids. Josephus does not provide the message in direct discourse for his audience as he did with the theophany to Jaddus. There is no clear reference to the coming of a great man, but one could infer in a limited way that the sons of Hyrcanus are now great men by virtue of their victory over the enemy.

The message to Zechariah has been developed greatly by Luke. When the angel appears to Zechariah, he is afraid, so the angel tells Zechariah not to fear. The angel informs him that his prayers have been heard, and Zechariah and Elizabeth will have a son. Furthermore, the child will become great, he will cause rejoicing, he will drink no wine, the Holy Spirit will fall upon the child to cause many to turn to God, and the power of Elijah will be upon him to prepare the people for the Lord. The message is as pregnant with allusions to the Old Testament as Elizabeth was with child at full term.

The messages given to Jaddus and Zechariah share common themes; the message to Hyrcanus is too terse for comparison. Both Jaddus and Zechariah experience theophanies in response to prayer, either of the people (*Ant* 11,326) or of Zechariah and Elizabeth (Luke 1,7.13). Both men are told not be afraid. Jaddus is not to fear Alexander (*Ant* 11,327) and Zechariah is not to fear the angelic messenger (Luke 1,13). Both accounts include the theme of joy. Jaddus is to lead a festive procession to meet Alexander, and the crowd is joyous when he comes out of the temple to announce the revelation. (Interestingly, joy is said to have filled the Temple after Heliodorus was thrashed by the angels in 2 Macc 3,30.) Zechariah is told that John will bring joy and gladness. This attribution of joy and gladness to the judgment message of John the Baptist is rather odd. Perhaps, here the Lukan narrative reflects a motif taken from a common temple theophany narrative form. Both Jaddus and Zechariah are told to prepare for the coming of a great personage, be he Alexander the Great or John the Baptist. On this last point one might suspect again that if Luke is familiar with the Jaddus account in some form, then he has provided an ironic twist in comparing Alexander the Great with an enigmatic prophetic figure who prepares for the messiah. It is as if John is now as great as Alexander in his preparatory role for Jesus. Later, Luke will record that Jesus said, "among those born of women no one is greater than John; yet the least in the kingdom of God is greater than he" (Luke

7,28). Perhaps, Luke might have intended the audience to make a comparison with Alexander, if they knew the Jaddus story. If popular Hellenistic thought and Roman political propaganda portrayed contemporary Roman emperors on a par with Alexander, then Luke has elevated Jesus to a position greater than that of Alexander or any Roman caesar. Elsewhere in the Lukan Infancy Narratives one suspects implicit comparisons between Jesus and Roman emperors, especially Caesar Augustus, in regard to the special birth of Jesus with its accompanying signs and the great peace on earth which is brought by his coming.

Luke develops the theophanic experience in many ways. The most obvious is the addition of dialogue between Zechariah and the angel, a motif with no parallel in the Jaddus account. It is good that Luke has an angel, and not God, give the message, for that makes the human response of doubt and reservation appear far less blasphemous.

The additional material in the Lukan narrative makes the account resemble an old prophetic call narrative from the Old Testament. Evaluations of the prophetic call narrative format have discerned the following parts: divine theophany; prophetic commission; human reservation or denial of call; divine reassurance, and sign of prophetic call ([8]). This format may be observed in a number of Old Testament texts (Moses, Exod 3,1-12; Gideon, Judg 6,11-24.36-40; Isaiah, Isa 6,1-13; Jeremiah, Jer 1,4-10; Ezekiel, Ezek 1,1–3,11). When we hear Zechariah's words of reservation, we sense the continuity Luke's account has with this old format. If we outline the experience of Zechariah, we find that it includes the above-mentioned parts. The theophany begins with the notice, the "angel of the Lord appeared to him", Luke 1,11. Commission or message occurs in Luke 1,13-17. Human reservation is expressed in Luke 1,18, when Zechariah states that he and his wife are too old to bear children. This motif is comparable to the reservations of Abraham and Sarah in Gen 18,9-15 and the caution of Manoah and his wife

([8]) J. FICHTNER, "Berufung II. Im Alten Testament", *RGG* (3rd ed.; ed. Kurt Galling; Tübingen 1957) 1084-1086; N. HABEL, "The Form and Significance of the Call Narratives", *ZAW* 77 (1965) 297-323, who provides the best analysis of the form-critical structure; B. LONG, "Prophetic Call Traditions and Reports of Visions", *ZAW* 84 (1972) 494-500; B. HUBBARD, "Commissioning Stories in Luke-Acts", *Semeia* 8 (1977) 103-126, who also assesses Zechariah's experience as a call narrative, or more properly by his categories, a commissioning story, 115.

in Judg 13,2-23 at the promise of a son, for both couples were likewise barren. Also, we are reminded of Jeremiah's reservation that he was too young to be a prophet (Jer 1,6). Age is not a problem for God. Divine reassurance comes in Luke 1,19-20 when the angel dramatically says, "I am Gabriel", a phrase parallel to the response of Yahweh in the call narrative of Moses (Exod 3,14). The angel additionally speaks of standing in attendance before God, which is similar to what classical prophets claimed concerning their presence in the divine council. A sign is given in Luke 1,20. The angel tells Zechariah that he will be mute until the child is born. This dramatic sign is ironically comparable to prophetic call narrative experiences in the Old Testament wherein the sign is often connected to the mouth or speaking ability of the prophet. Isaiah has his tongue touched by a hot coal, Jeremiah's mouth is touched by God, Ezekiel eats a scroll, and in an indirect sense Moses' claim to stutter and Aaron's presentation by God as interlocutor also belongs on this list. Thus, the Lukan narrative bears some strong resemblances to prophetic call narratives. In his work Benjamin Hubbard delineates the Lukan text with a more detailed format: Introduction – Zechariah's service, vv. 5-10; Confrontation – angel appears, v. 11; Reaction – Zechariah is afraid, v. 12; Reaction – angel says not to fear, v. 13; Commission – Zechariah receives message, vv. 13-17; Protest – Zechariah disbelieves, v. 18; Reassurance – Zechariah's sign of dumbness, and Conclusion – Zechariah leaves and Elizabeth becomes pregnant, vv. 21-25 (9). His format concurs very closely with the one advocated here.

Commentators also have noted the significant connection between the theophany to Zechariah concerning John's birth and the theophany to Mary concerning Jesus' birth (Luke 1,26-38). In both, the angel Gabriel appeared to a human being (Luke 1,11.26-27), the human was frightened or at least perplexed (Luke 1,12.29), and Gabriel said, "Do not be afraid" (Luke 1,13.30). In both Gabriel assured the human of divine favor (Luke 1,13.30), told of an impending pregnancy (Luke 1,13.31), named the future child (Luke 1,13.31), and spoke of his future greatness which would result from the power of God (Luke 1,15-17.32-33). In both the human recipient then questioned whether a baby could be conceived under the current circumstances (Luke 1,18.34), to which Gabriel said that God would

(9) HUBBARD, "Commissioning", 115.

accomplish this act (Luke 1,19.35), and a sign was given (Zechariah's dumbness — Luke 1,20, and Elizabeth's pregnancy — Luke 1,36). Many commentators assume that the theophany to Zechariah is the original narrative, taken from a John the Baptist source, and that Luke used it as a model to mold the theophany to Mary. Only a few scholars suggest that the John the Baptist annunciation was generated from the Jesus annunciation (10).

The announcement of John's birth to Zechariah also seems to borrow motifs from the Old Testament in other ways, which we summarize here. As noted above, the motif of barrenness is taken from Old Testament accounts concerning Sarah and Abraham, Hannah and Elkanah, and Manoah and his wife. Perhaps one could include Isaac and Rebekah and also Jacob and Rachel, for the theme of barrenness appears to be implied for them. Zechariah and Elizabeth are old, just as Abraham and Sarah were. John the Baptist is characterized as a Nazirite, drinking no wine or strong drink, which reminds us of Samuel who also was a Nazirite and Samson whose hair was not to be cut (also part of Nazirite vows). Both Samuel and Samson, of course, were born to previously barren couples. The introduction to the birth narratives of Samuel and John the Baptist share common language. 1 Samuel 1,1 reads, "There was a certain man" ... "whose name was Elkanah" ... "He had two wives; the name of the one was Hannah", and Luke 1,5 states, "There was a priest named Zechariah" ... "his wife" ... "her name was Elizabeth". Parents of both Samuel and John the Baptist learned of the impending birth from a revelation at a shrine. When the angel says to Zechariah, "Your wife Elizabeth will bear you a son, and you will name him John" (Luke 1,13), this reminds us of the message to Abraham in Gen 17,19, "Your wife Sarah shall bear you a son, and you shall name him Isaac". Finally, the appearance of Gabriel links this revelatory experience to the visions of Daniel in the apocalyptic visions of the latter part of the book of Daniel. In Dan 9,21 Gabriel appears to Daniel during his prayer at the time of sacrifice, which is comparable to the "hour of incense" at which time Zechariah is in the temple. In both narratives Gabriel's announcement is eschatological, for he speaks of those things concerned with the coming of the end of time or the messianic age (11). When all of these

(10) BROWN, *Birth*, 265-266, 282-285, who holds to the latter position.
(11) BROWN, *Birth*, 268-272.

motifs are considered together, one receives the impression that the author of the Lukan narrative took special care to craft the narrative in a manner which would remind the readers of Old Testament traditions in many ways. Lukan theology and literary artistry has developed the announcements of the births of both John and Jesus extensively by the use of Old Testament allusions.

In retrospect, it becomes evident that Luke patterned the Zechariah experience especially after the prophetic call narratives as well as other Old Testament accounts. This clearly goes beyond the pattern found in Josephus' account of Jaddus. If Luke adapted some version of the temple theophany narrative, he has added to the narrative the form of a prophetic call narrative by the addition of Luke 1,18-20. This addition with its strong prophetic overtones fits the Lukan theological agenda, for it prepares the reader more readily to view John the Baptist in prophetic categories. This theme is further augmented by the allusions which connect John the Baptist to Old Testament accounts concerning barren parents and their great offspring, and images which associate John the Baptist to the Nazirite tradition shared by those great offspring. Raymond Brown contends that these associations link John the Baptist to the prophetic tradition, because that furthers the Lukan view of history which sees John as the greatest and last prophet of the first age, the Old Testament era. The emphasis upon the reception of the Holy Spirit also reinforces this, since the reception of the spirit of the Lord in the Old Testament was a characteristic of the prophetic calling ([12]).

Termination of the theophanic experience

In *Ant* 11,326 a very traditional termination formula is used, "He rose from sleep", a formula frequently used in both biblical and Josephan dream reports ([13]). The use of this formula in the reports of other dream theophanies received in sacred places implies that the Jaddus experience ought to be viewed as a theophany which occurred in the temple. The Hyrcanus and Lukan narratives do not have clear statements which terminate their theophanies, but the references in *Ant* 13,283 and Luke 1,22 to Hyrcanus and Zechariah leaving the temple function to indicate clearly that the theophany is over.

([12]) BROWN, *Birth*, 269, 274-276.

([13]) R. GNUSE, *The Dream Theophany of Samuel* (Lanham 1984) 63-85, and id., *Josephus*, 73-92, 129-204.

Public announcement

In all the narratives there is reference to an audience outside the temple which awaits the emergence of the priest from the temple. In *Ant* 11,328 a crowd waits outside for the appearance of Jaddus, for presumably they anticipate that he will reassure them of the divine presence or provide hope of divine assistance. This is a key argument for assuming this narrative recounts a deliberate dream incubation experience, for the crowd outside expects something of significance to occur in the temple. Again, the Hyrcanus account is terse by comparison. In *Ant* 13,283 we hear for the first time that there is a multitude outside the temple. Hyrcanus then tells them the message he has heard. In Luke 1,21 we read that the people waited for Zechariah and wondered why he was delayed in the temple. When he came forth mute (Luke 1,22), they realized that he had seen a vision (ὄψις — a word sometimes used for dreams).

How did the audience realize that Zechariah had seen a vision? It seems that the narrative plotline is defective here, for no real explanation can be given for their perception that Zechariah had a vision. I would suggest that if Luke has been inspired to use a narrative plotline, such as a temple theophany, this motif of audience perception would originate with those older narratives. For in the Jaddus account the crowd anticipated at least the assurance of divine presence when Jaddus went into the temple. Thus, they assumed that a message from Jaddus would be forthcoming when he exited. When the Lukan audience so readily perceived that a "vision" was experienced by Zechariah, it would appear that Zechariah has inherited Jaddus' audience, so to speak. More seriously, it appears that Luke here may reflect his dependence on a common narrative plot also used in the Jaddus account.

Another point worthy of mention is the contrast between Jaddus, Hyrcanus, and Zechariah in their appearance before the crowd. Jaddus and Hyrcanus could speak, Zechariah could not. In such a contrast the silence of Zechariah is deafening. Jaddus provides the directions to the people of Jerusalem, so that they might avert the potential wrath of Alexander the Great. Hyrcanus announces the victory won by his sons against the Seleucids. But Zechariah has been silenced by a powerful theophanic experience. He is powerless, as are his people, before the unfolding plan of God. The blessing which Zechariah should have given to the crowd was not imparted, but Jesus gives such a blessing to his disciples in Luke 24,50-52 at Bethany. Is this

the missing blessing? Has Luke's sense of symmetry moved the priestly blessing from the beginning of the gospel to the end, as Raymond Brown suggests?([14]) If so, we see the importance of Zechariah's silence as a Lukan literary-theological motif. Whereas Jaddus was used by God as a tool to deliver the people, and Hyrcanus was the tool by which the announcement of deliverance was made, the deliverer in the Lukan narrative will be John the Baptist, and ultimately Jesus. Zechariah has been bypassed; his son will be the emissary. As Jaddus was the messenger of the Jews to greet Alexander, so John the Baptist will be the messenger to greet and go before the coming messiah, Jesus. Could it be that Luke has this dramatic and ironic image in mind? Has the function of Jaddus been replaced by John the Baptist? As Jaddus prepared for the coming of Alexander the Great, John the Baptist prepared for the even greater Jesus. Luke may play with these images to tease his audience, but the intent is clear — Jesus comes as one greater than any earthly emperor. Consequently, this may imply that Luke could have adapted some form of the Jaddus tradition in a creative way. His use of the narrative plot is then an ironic twist which has been guided by his theology.

Actions undertaken

Finally, the Jaddus and Zechariah narratives describe the actions which resulted from the two theophanies. The short Hyrcanus narrative has no such reference. Jaddus did as God directed him and subsequently saved Jerusalem and obtained a significant legitimation for the temple in Jerusalem (which, of course, was the purpose of the tradition before Josephus inherited it). Zechariah finally finished his priestly service (Luke 1,23) and went home — still mute. Elizabeth became pregnant, gave birth to John, and Zechariah regained his speech in time to name the child and sing his canticle (Luke 1,24-25.57-80). (How melodious was his singing voice after all those months of silence?) Only once the emissary has been born may the priest begin to speak again. Throughout this time Zechariah's role was passive, destiny was in the hands of God. Again, one suspects a subtle contrast here, where Luke may stress the power of God in bringing forth both the ministries of John and Jesus.

In conclusion, our observations must remain tentative and speculative. It would seem from this form-critical analysis that Luke

([14]) BROWN, *Birth,* 280.

might have been inspired by a common narrative of temple revelation which was shared by the Jaddus and Hyrcanus experiences recorded by Josephus. The Lukan narrative especially bears some striking similarities with the Jaddus account, in particular. It is most implausible to suggest that Luke used Josephus' *Antiquities*, for that would push the date for Luke-Acts well beyond 100 CE (though it has been suggested in the past). Rather, both historians were familiar with the same sources or traditions.

Luke's use of the narrative format then appears most creative. Luke may have combined the plot with a prophetic call narrative format. In addition, Luke added several twists to the narrative, some of which reflect his theological agenda. Firstly, the angel rather than God is the medium of revelation, as is the case with the rest of the theophanies in the Lukan Infancy Narratives. Secondly, the priest in Luke is silent, a sign given by the angel to testify to the veracity of the message, but perhaps also a symbol of the power of God to bring salvific actions to pass without any human aid. Zechariah's silence contrasts vividly with the roles of Jaddus and Hyrcanus. Thirdly John the Baptist then replaces Jaddus and Hyrcanus as the active agent in announcing the message of God to the people. John the Baptist also functions instead of Jaddus as the one who goes forth to meet the "great personage". John is a prophet who contrasts with the priestly figure of Jaddus, but he somewhat complements Hyrcanus, who is a priest portrayed by Josephus as having prophetic abilities ([15]).

If valuable insights concerning the Lukan narrative may be gleaned by a comparison with comparable Josephan accounts, then such a form-critical exercise is valuable, even if no direct connection may be demonstrated between Josephan and Lukan accounts. Perhaps, other accounts may be worthy of closer scrutiny. One may observe that both Paul in the book of Acts and Josephus have several strikingly common personal experiences. Both had conversion experiences which caused them to change sides in a great struggle, after they had been responsible for the deaths of many (Acts 9,1-19; *War* 3,351-354). Subsequently, they were received with suspicion

([15]) R. MEYER, "προφήτης", *TDNT* VI, 825; J. BLENKINSOPP, "Prophecy and Priesthood in Josephus", *JJS* 25 (1974) 251; H. ATTRIDGE, "Josephus and His Works", *Jewish Writings of the Second Temple Period* (ed. M. STONE) (CRINT II, 2; Philadelphia 1984) 223; M. SMITH, "The Occult in Josephus", *Josephus, Judaism, and Christianity* (eds. L. FELDMAN – G. HATA) (Detroit 1987) 246; L. FELDMAN, "Prophets and Prophecy in Josephus", *JTS* 41 (1990) 402.

by their new allies. Both men functioned like prophets in their public speaking and in the production of written literature [16]. They were trained by great religious figures, including Pharisees (Acts 22,3; *Life* 9-11), and both men expressly mentioned a specifically famous teacher (Acts 22,3 — Gamaliel the Pharisee; *Life* 11 — Bannus the Essene). Both made significant decisions in their lives after a dream-image appeared to them (Acts 16,9-10 — the man of Macedonia; *Life* 208-210). Finally, both men were shipwrecked going to Rome, and they described how they had to swim to shore and how all or many of their fellow-travellers were saved (Acts 27,39-44; *Life* 14-15). These comparisons all merit further form-critical evaluation. In addition, Schreckenberg at one point discusses the haunting similarities between Josephus' description of Moses' death on the mountain and Jesus' ascension, even though he concludes negatively that there is no Josephan influence upon Luke at that point [17]. These comparisons begin to emerge for us especially if we work with the assumption that common plot lines may influence unrelated narratives, or narratives which do not cover the same historical events. In the past scholars looked for common narrative patterns by comparing Josephan and Lukan reporting of the same historical events. If we permit ourselves to see Luke as an artist who could creatively use narrative formats in the telling of various stories, we might open ourselves up to discovering other common narratives in Josephus and Luke-Acts. It appears that there may be further fruitful analysis possible in comparative Lukan and Josephan historiography.

Loyola University — Robert GNUSE
6363 St. Charles Ave., Campus Box 81
New Orleans, LA 70118

SUMMARY

A close reading of three accounts concerning theophanies experienced in the temple (*Ant* 11,326-328, *Ant* 13,282-283, and Luke 1,5-23) implies that all three narratives share a common narrative format. Though it does not necessarily indicate that Luke used Josephus' writings, this similarity suggests that both authors may have drawn upon a common format. Use of this format and specific variations added to it by Luke reflect significant theological themes imparted to the narrative by Luke, especially in regard to the identities of John the Baptist and Jesus.

(16) GNUSE, *Josephus*, 21-33.
(17) SCHRECKENBERG, "Josephus", 193.

Das ‘Schuldopfer’ Ascham in Jes 53,10 und die Interpretation des sogenannten vierten Gottesknechtliedes

I. Der “korrumpierte” Text Jes 53,10

Geht man davon aus, daß die dringlichste Aufgabe des alttestamentlichen Exegeten nicht darin besteht, aus schwer verständlichen Textabschnitten des AT mittels Eingriff in den Textbestand akzeptablere Texte zu produzieren, sondern das Verständnis schwieriger Verse durch textexterne Kommentierung bzw. Erklärung zu erhöhen und erst im äußersten Extremfall eine Textverbesserung vorzuschlagen, so gehört Jes 53,10 — zumindest nach dem Urteil mancher Exegeten — zu diesen Extremfällen alttestamentlicher Texte. Dabei täuschen Übersetzungen des hebräisch emendierten Textes noch zusätzlich über Textprobleme hinweg.

Wenn Elliger(1) z.B. den hebräischen Text ויהוה חפץ דכאו החלי אם־תשׂים אשׁם נפשׁו (Jes 53,10a) zu ויהוה חפץ דכאו והוא שׂם אשׁם נפשׁו ändert und Ruppert(2) diesen Text mit “JHWH aber hatte es beliebt, ihn zu schlagen, er aber setzte ein sein Leben als Schuldtilgung” übersetzt, ergibt sich zwar ein verständlicher Text, aber ein — gegenüber dem Hebräischen — neuer Text.

Die Absicht dieses Artikels besteht darin, den hebräischen Text (MT) von Jes 53,10 als sinnvollen Text zu deuten. Dabei werde ich in folgenden Schritten vorgehen: Zunächst sollen die zwei problematischen Phrasen החלי und תשׂים aus Jes 53,10 textkritisch erörtert werden (2). Die Interpretation von תשׂים als Verb, 2.ps.sg wird zur Deutung der Personen-Entitäten in Jes 52,13–53,12 führen (3). Dieser Untersuchungsschritt wird über den Text Jes 52,13–53,12 hinausreichen. Die zentralen Personen-Konstellationen im gesamten Jesajabuch sollen als nächstes verdeutlicht werden. In diesem

(1) Zur Diskussion dieser Textstelle vgl. die Argumentation von K. ELLIGER in seinem Artikel “Jes 53,10, alte crux — neuer Vorschlag” (Fs. R. MEYER) *MIOF* 15 (1969) 228-233.

(2) Vgl. L. RUPPERT, “Mein Knecht, der gerechte, macht die vielen gerecht, und ihre Verschuldungen — er trägt sie (Jes 53,11). Universales Heil durch das stellvertretende Strafleiden des Gottesknechtes?”, *BZ* 40 (1996) 1-17. Die Übersetzung des Textes Jes 53,10 befindet sich auf Seite 3.

Horizont wird versucht, die Anonymität bezüglich der Personen in Jes 52,13–53,12 aufzuhellen (4). Von daher wird das Verständnis von Jes 53,10 aufgehellt (5). Auch die Nennung des Schuldopfers Ascham wird in diesem Zusammenhang einer Erklärung zugeführt (6). Ist diese geleistet, kann Jes 52,13–53,12 noch abschließend als Sinnbild für die Geschichte bzw. die Geschichten "Israels" dargelegt werden (7).

II. Zur Textkritik von Jes 53,10

In der ausführlichen Textkritik zu schwierigen alttestamentlichen Stellen sehen Barthélemy und Mitarbeiter für Jes 53,10 zwei kritische Phrasen. Es handelt sich dabei um (1) החלי und (2) תשים(3).

1. *Die Interpretation von* החלי *als Verbalform Kausativstamm, 3.ps.sg.m und als Relativsatz ohne Relativpronomen*

Der Großteil der alten Textzeugen liest für החלי ein Substantiv. G* weist an der betreffenden Stelle die Phrase τῆς πληγῆς "Schlag, Wunde" auf, Aq τό ἀρρώστημα "Schwäche, Krankheit", Sym ἐν τῷ τραυματισμῷ "Verwundung, Verletzung", Vg *in infirmitate* "Schwäche, Krankheit". Diese Lesung entspräche der Vokalisation des ה in החלי mit *hatef qametz*. Die Phrase החלי tritt in alten Textzeugen auch als Verb auf. Zwar ist aus 4Qd החלי nicht ersichtlich, ob es sich dabei um ein Substantiv oder Verb handelt(4); doch der Textzeuge 1Qa *wyḥllhw* liest an dieser Stelle eindeutig ein Verb (mit enklitischem Personalpronomen)(5). In letzterem Fall wird man bezüglich der Verbalwurzel wohl eine Assimilation zu Jes 53,5 geltend machen, wo מחלל "durchbohrt" bereits vorgekommen ist.

Die MT-Form החלי kann nach Barthélemy(6) als Kausativstamm 3.ps.sg einer Lamed-he Verbalwurzel angesetzt werden. Die syntaktische Integration dieses finiten Verbs geschieht mittels eines

(3) Zum Folgenden vgl. m.E. D. BARTHÉLEMY, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, 2. Isaie, Jérémie, Lamentations (OBO 50/2; Freiburg 1986) 400-403.

(4) Zur Textüberlieferung des Jesajabuches in den Rollen von Qumran und in G (LXX) vgl. E. TOV, "The Text of Isaiah at Qumran", *Writing and Reading the Scrolls of Isaiah. Studies of an Interpretive Tradition* (eds. C.C. BROYLES – C.A. EVANS) (VTS 70/2; 1997) 491-511; und A. VAN DER KOOIJ, "Isaiah in the Septuagint", Ibid., 513-529.

(5) Vgl. auch S *wnḥ šywhy*.

(6) BARTHÉLEMY, *Critique Textuelle*, 401-402.

Relativsatzes, dessen Bezugswort im enklitischen Personalpronomen des Infinitiv דכא zu suchen sei. Das Relativpronomen wäre an der Oberfläche getilgt worden. Das Verb חפץ wird noch in Übereinstimmung mit Jes 1,11; Hos 6,6 und Ps 40,7; 51,18.21 mit "zulassen, annehmen" übertragen. In all diesen Fällen steht Opfer-Terminologie im Hintergrund. Diese Überlegungen führen zu der (französischen) Übersetzung: "Le Seigneur a agréé son broyé, qu'il avait mis a mal" (7) ("der Herr hat seinen Zerstoßenen angenommen, den er leidend gemacht hatte").

Diese Übersetzung vermeidet z.T. auch die "sadistische" Vorstellung, Gott habe an der Zerschlagung des Knechtes Gefallen gefunden. Daß Gott nicht direkt die Lebensminderung seines Knechtes bewirkt habe, kann auch noch durch eine prägnante Interpretation der Verbalform im Kausativstamm החלי verdeutlicht werden. Geht man nämlich davon aus, daß der Unterschied einer Verbalform im Kausativstamm gegenüber dem Grundstamm darin besteht, daß die Kausativform ausschließlich eine zusätzliche obligatorische Stelle für eine Nominalphrase in der Verbalphrase bereit stellt, so bleibt die semantische Interpretation dieser syntaktischen Gegebenheit noch offen. Dies bedeutet im konkreten Fall, daß das Verb חלה/א "krank sein" im Kausativ eine zusätzliche Nominalphrase in der Verbalphrase erhält, wobei die semantische Interpretation "krank machen" bzw. "krank werden lassen" (8) dem jeweiligen Kontext entsprechend erfolgen muß. Für Jes 53,10a bietet sich demnach folgende Übersetzung an: "der Herr hat seinen Zerstoßenen angenommen, den er krank/leidend werden ließ".

Akzeptiert man dieses Textverständnis von Jes 53,10a, hat man dem Ziel, den MT als sinnvollen, verständlichen Text aufzufassen, entsprochen. Zugleich hat man zahlreiche Überlegungen auf verschiedenen grammatischen Ebenen durchlaufen:

(1) Für die Interpretation von החלי als Substantiv oder Verb war die Vokalisation von Bedeutung. Vokalisiert man den Buchstaben ח mit hatef-qametz, muß man die Phrase החלי als Substantiv (Nominalphrase) analysieren; geht man von der MT-Vokalisation aus, ergibt sich die Lesung eines Verbs im Kausativstamm.

(2) Die Integration des Verbs החלי in den syntaktischen

(7) Ibid., 402.

(8) Vgl. z.B. die Semantik des Kausativs von *yrd*: "machen, daß (jemand, etwas) hinabgehen" bzw. "herab/ hinabsteigen lassen".

Zusammenhang von Jes 53,10 konnte durch die Annahme eines uneingeleiteten Relativsatzes erfolgen.

(3) Die grammatische Ebene der Semantik, die ein bestimmtes Maß an "Weltwissen" voraussetzt, wurde für die Interpretation von zwei Verben beansprucht: Das Verb חפץ erhielt die Bedeutung "akzeptieren, annehmen". Diese Verbalsemantik wurde durch die Verwendung des Verbs in opferkultischen Kontexten des AT beeinflußt. Das kausative Verb החלי wurde mit "krank werden lassen" übersetzt, um sadistischen Vorstellungen bezüglich des Handelns YHWHs vorzubeugen, der nicht direkt als Verursacher der Krankheit gelten sollte. In diesen semantischen Überlegungen spiegelt sich das Bestreben, pragmatisches Wissen um Opferkult und Gottesvorstellungen mitzureflektieren. An dieser Stelle möchte ich noch auf eine zweite Möglichkeit hinweisen, die es verhindert, in Jes 53,10a eine sadistische Einstellung YHWHs zu erblicken. Man könnte diese Phrase auch als rhetorische Frage ohne äußere Markierung des Fragesatzes auffassen: "und YHWH hat Gefallen an seinem Zerstoßenen, den er krank werden ließ (?)". Die Antwort wäre natürlich: "Nein!".

Die Reflexion zur Interpretation von החלי hat gezeigt, wie alle Ebenen der "Grammatik" (Phonologie, Morphologie, Syntax, Semantik und Pragmatik) zur Klärung des Verständnisses von החלי herangezogen wurden. Die verschiedenen Überlegungen, die auf die verschiedenen grammatischen Ebenen zurückgriffen, wurden dabei dem Ziel untergeordnet, den MT als eine mögliche, sinnvolle Proposition zu "verteidigen".

Jes 53,10 enthält aber noch eine zweite schwer interpretierbare Phrase, die Verbalform תשים.

2. Die Interpretation von תשים *als Verbalform im Grundstamm, 2.ps.sg.m*

Die Phrase תשים ist im MT, in 1Qa bezeugt(9). Unsicher bleiben die Zeugnisse in 1Qb bzw. in 1Qd, da im ersten Fall der Text kaum lesbar ist, im zweiten Fall ohne תשים *<y>* auftritt. Bei G (=LXX) und Vg fällt besonders der Personenwechsel in der betreffenden Verbalform auf: G bietet ἐὰν δῶτε (2.ps.pl), Vg hingegen *posuerit* (3.ps.sg).

Die hebr. Verbalform תשים kann zum einen 3.ps.sg.f anzeigen.

(9) Zu diesen und den folgenden Daten vgl. BARTHÉLEMY, *Critique Textuelle*, 402-403.

Demzufolge müßte die Nominalphrase נפשׁו (f) "sein Leben, seine Seele" Subjekt des Satzes sein. Barthélemy und sein Team interpretieren die Phrase אם־תשׂים אשׁם נפשׁו dementsprechend: "si son *âme* offre un sacrifice d'expiation" ([10]). Die Verbalphrase שׂים אשׁם wird dabei im opferkultischen Kontext mit Gen 22,9 verglichen. Dort liest man davon, daß Abraham Isaak auf den Altar gelegt habe (וישׂם אתו על־המזבח). Demgegenüber wäre in Jes 53,10 der Opfernde zugleich das Opfer.

Die Verbalform תשׂים kann aber auch eine 2.ps.sg repräsentieren. Es wäre dann wie folgt zu übersetzen: "wenn du setzst als (Schuldopfer) Ascham sein Leben, ...". Diesem Verständnis der Verbalform käme G nahe, die die 2.ps im Pl anredet: "wenn ihr entsprechend der Sünde(n) gebt, ...". In beiden Fällen wäre eine zweite Person direkt angesprochen. Wer diese Person, diese Personen sind, wer der Sprecher dieser Aussage ist, bleibt unklar. Zudem ist zu fragen, ob der Personenwechsel der betreffenden Verbalform in den verschiedenen alten Textversionen einen möglichen Anhalt in der Textstruktur von Jes 53,10 und seinem Kontext besitzt. Im Folgenden soll dieser Frage im Hinblick auf Jes 52,13–53,12 nachgegangen werden.

III. Die Personen-Entitäten in Jes 52,13–53,12

Der Abschnitt Jes 52,13–53,12 wird traditionell als 4. Gottesknechtlied bezeichnet ([11]). In 52,13 kommt der Ausdruck עבדי "mein Knecht" vor (vgl. noch 53,11). Dieser Interpretation zufolge würde das enklitische Personalpronomen =*y* auf YHWH verweisen, der zugleich als Sprecher dieses Verses zu gelten hätte. Wenn diese Ansicht dem Textverlauf wohl am ehesten gerecht wird, bleibt festzuhalten, daß diese Identifikation von YHWH und dem enklitischen Personalpronomen =*y* nicht zur expliziten Textaussage der Oberflächengestaltung von Jes 52,13 gehört.

Unterscheidet sich dabei die Sprechersituation in Jes 52,13 von der, die diesem Text unmittelbar vorausgeht? Der Sprecher von 52,12 bleibt anonym, der Inhalt der Rede entspricht jedoch einer göttlichen

([10]) Ibid., 403.

([11]) Zur Erforschung der Gottesknechtslieder vgl. H. HAAG, *Der Gottesknecht bei Deuterojesaja* (EdF 233; Darmstadt 1985) 4-6. Duhm hat in seinem Jesajakommentar (1892) als erster für die Texte Jes 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13–53,12 die Bezeichnung "Ebed-Jahwe-Lieder" eingeführt.

Stimme, einer prophetischen Gestalt mit göttlichem Auftrag. Letztlich geht also auch die Botschaft von 52,12 auf YHWH zurück. Worin besteht nun der Unterschied zwischen 52,12 und 52,13? In 52,13 wendet sich der Sprecher nicht mehr direkt an eine 2.ps.pl, um sie zu einer Tätigkeit aufzufordern (vgl. 52,12). Der Sprecher von 52,13 wendet sich an eine 2.ps, um diese auf seine Darstellung des Geschehens bezüglich seines Knechtes aufmerksam zu machen. Nicht der Imperativ zum Aufbrechen (52,11) herrscht vor, sondern der Imperativ zum Sehen und Wahrnehmen eines Geschehens. Die Angesprochenen werden — vorerst — nicht direkt in den Geschehenszusammenhang involviert. Zudem sind sie für den Leser der vv. 52,13-15 unbekannt bzw. anonym.

In 52,14-15 bleibt der Knecht Thema der Darstellung. Völlig überraschend wechselt die Perspektive des Themas "Geschehnisse des Knechtes" in 52,14. Dort wird der Knecht direkt mit 2.ps.sg angesprochen. Das Thema (3.ps "der Knecht") wird zur Anrede, "viele haben sich über dich עליך entsetzt". Der Knecht gehört damit zum Kreis der anonymen Zuhörer. Dies führt dazu, daß der Rezipient von 52,13 mit dem Knecht zugleich angesprochen bzw. thematisiert erscheint. Eine klare Rollenaufteilung von Zuhörern und Personen in der Darstellung verliert an deutlichen Konturen. Es verwundert daher nicht, wenn 2 Mss, S und T an dieser Stelle "über ihn" lesen (vgl. auch 52,15).

Vollends kompliziert wird die Rollenkonstellation in 52,15, wenn die Personen der Darstellung zunächst textintern zu Angesprochenen bzw. Zuhörern einer — im Text — noch nicht vollständig ausgedrückten Botschaft stilisiert werden ("denn was man ihnen [den Königen, den vielen Völkern] noch nie erzählt hat, das sehen sie nun; was sie niemals hörten, das erfahren sie" 52,15). Wiederum ergeben sich dabei — sekundäre — Überschneidungen bezüglich der Angesprochenen im Text und der des Gesamttextes Jes 52,13-15.

Mit 53,1 ändert sich zwar äußerlich die Extension der Sprecher "unsere Kunde, wir" (pl), doch die Kunde, von der diese "wir" sprechen, ist immer noch als Botschaft einer göttlichen Stimme zu werten. Das "wir" bleibt anonym, wie schon die 1.ps.sg von 52,13 und die Angesprochenen von 52,12-15. Beachtet man die Versuche, den Textrezipienten von 52,13-15 in das Textgeschehen — sekundär — miteinzubeziehen, so befinden sich die "Textrezipienten" ab 53,1-3 — sekundär — in der Lage der Textproduzenten bzw. derjenigen, die eine göttliche Botschaft verkünden.

In den vv. 53,1-7 bleibt eine 3.ps.sg Thema der Darstellung (vgl. 52,13-15). YHWH wird in 53,1 und 53,6 explizit erwähnt. Für diesen Abschnitt ist von besonderem Interesse, daß die 1.ps.pl, die in 53,1 als Sprecher des Themas vorgestellt wurde, sich selbst ab 53,2 auch als Täter der Darstellung sieht. Sie haben ihn (den Knecht) nicht angeschaut, haben ihn verachtet. Der Knecht wiederum habe die Krankheit der "wir" getragen (53,4). Auf diese Weise beurteilen die "wir" ihre Beziehung zum Knecht aus einer späteren Perspektive.

In 53,8 überrascht die Phrase "meines Volkes". Sicher bezeugt ist diese Lesung durch Th und Sym, Aq, *Vg (*populi mei*), *S, *T. Da *y* in den Handschriften von Q manchmal kaum von <*w*> zu unterscheiden ist, bleibt die Lesung in 1Qb, "mein Volk" [12] oder "sein Volk" [13], unsicher. Allein 1Qa liest eindeutig "sein Volk" [14]. Will man in 53,8 עמו — gegen die meisten alten Textzeugen — lesen, so gelten die "wir" von 53,1-7 als Sprecher. Sie stellen einen Bezug zwischen dem Knecht und seinem Volk her. Offen bleibt dabei, wer der Knecht ist und v.a. wie die Beziehung zwischen Knecht und Volk bzw. zwischen Volk und den "wir"-Sprechern zu denken sei.

Geht man davon aus, daß in 53,8 עמי "mein Volk" zu lesen ist, dann ist die göttliche Stimme direkt mit YHWH zu verbinden. Sprecher ist dann YHWH oder der von YHWH beauftragte "Bote". G scheint dies vorauszusetzen, wenn sie im anschließenden Vers "ich werde geben" verwendet. Wie schon in 52,13 geschieht die Identifizierung der ersten Person, insofern es sich um einen konkreten YHWH-Boten handeln sollte, im Text nicht explizit, sie bleibt "anonym".

Auf jeden Fall unterbricht die Lesung "mein Volk" den erwartbaren Textverlauf nachhaltiger als "sein Volk". Die Perspektive der Darstellung gewinnt durch die Nennung einer 1.ps in "mein Volk" einen zusätzlichen Bezug zur aktiven Redeperspektive, die zwischen "ich" und "du" bzw. zwischen "wir" und "ihr" stattfindet. Dabei ist jedoch zu beachten, daß die Sprecher,

(12) So z.B. Sukenik; vgl. K. ELLIGER, "Nochmals Textkritisches zu Jes 53", *Wort, Lied und Gottesspruch.* Beiträge zur Septuaginta (Fs. J. ZIEGLER [Hg. J. SCHREINER] FzB 1; Würzburg 1972) 139.

(13) So z.B. ELLIGER, "Nochmals Textkritisches zu Jes 53", 139. Elliger emendiert den Text noch zusätzlich, indem er מפשע עמו zu "von ihren Sünden" zusammenzieht.

(14) Zur Textkritik von 53,8 vgl. BARTHÉLEMY, *Critique Textuelle*, 397-398.

die Angesprochenen, der Knecht usw. im Textverlauf von Jes 53,1-8 kaum oder gar nicht identifiziert werden können.

In 53,9 herrscht allein das Thema "Geschick des Knechtes" vor.

Liest man in 53,10 תשים als Verbalform 2.ps.sg, so kommt als Sprecher die göttliche Stimme YHWHs in Frage. Angesprochen wären zunächst die "wir" als einzelne Personen, zugleich aber alle Rezipienten des Textes Jes 52,15–53,10.

In 53,11 findet sich die Phrase עבדי "mein Knecht". Die Kommunikationsverhältnisse entsprechen denen von 52,13. Unklar bleibt weiterhin, wer die רבים "viele" sind und welche Extension sie besitzen. Wenn 53,12 davon spricht, daß der Knecht die Sünden der "vielen" getragen hat, so sind darin wohl auch die Sprecher von 53,5 mitgemeint. In 53,5 geben nämlich die "wir" zu erkennen, daß der Knecht wegen ihrer Sünden durchbohrt wurde und daß dies zu ihrem Heil geschehen sei (15).

Zum Abschluß dieses Durchgangs muß noch einmal auf die komplexe Kommunikationsstruktur dieses Abschnitts aufmerksam gemacht werden. Wenn für die vv. 53,1-11a als Sprecher ein anonymes "wir" veranschlagt wird, für die Abschnitte vv. 52,13-15 und vv. 53,11b-12 hingegen YHWH (16), so trifft dies nur teilweise zu. Zum einen ist nicht ganz klar, ob nicht auch schon mit v. 8 YHWH

(15) RUPPERT, "Mein Knecht", 13-14, identifiziert die vielen in Jes 53,11-12 — auf der Stufe des letzten Bearbeiters des 4. Gottesknechtliedes — mit der Gesamtheit Israels. Sogleich muß Ruppert sich fragen: "Doch wie ist dies damit zu vereinbaren, daß der Knecht im rahmenden Gotteswort selber Israel darstellt bzw. zumindest repräsentiert? Hätte er dann nicht für eigene, statt für fremde Schuld gebüßt?" (S. 13). Die Lösung dieses Problems sieht Ruppert darin, daß der Gottesknecht an dieser Stelle nicht mit ganz Israel gleichzusetzen sei, sondern mit jenem Israel, "das im Babylonischen Exil gebüßt hat und nun als heimgekehrte Gola den Kern der neuen Zionsgemeinde bildet. Es handelt sich also um einen Teil der nachgeborenen Generation der Exilierten, denen man den Abfall der Generation ihrer Väter nicht anlasten kann" (Seite 13). Daß es sich nur um den YHWH-treuen Teil der Exilierten handeln kann, sieht Ruppert darin begründet, daß der Knecht auch für die Abtrünnigen (in der Gola) fürbittend eintritt. Für unseren Zusammenhang ist von Interesse, daß die Erklärung Rupperts nicht ohne bestimmte Differenzierungen und Veränderungen in der Identifizierung des Gottesknechtes innerhalb von Jes 52,13–53,12 auskommt. Zudem benötigt Ruppert den Parameter "Zeit/Geschichte", um die Identifizierung des Gottesknechtes schließlich doch relativ homogen durchhalten zu können.

(16) Diese Zuteilung an einzelne Sprecher findet sich z.B. bei P. WILCOX – D. PATSON-WILLIAMS, "The Servant Songs in Deutero-Isaiah", *JSOT* 42 (1988) 95; ähnlich auch O.H. STECK, "Aspekte des Gottesknechtes in Jes

als Sprecher in Frage kommt. Zum anderen wurde in der obigen Analyse bereits betont, daß die Anonymität der Personen-Entitäten eine exakte Zuteilung einzelner Abschnitte an bestimmte Sprecher (YHWH, YHWH-Beauftragte, Boten, an die "wir", ev. an den Knecht YHWHs oder die Knechte YHWHs) verhindert. Bezüglich des Knechtes (YHWHs) muß zwar betont werden, daß er in Jes 52,13–53,12 an keiner Stelle explizit als Sprecher vorkommt. Damit ist jedoch noch nicht ausgemacht, daß dieser Knecht nicht sekundär als Sprecher des gesamten Abschnitts in Frage kommt. Man könnte sich vorstellen, daß der Knecht in einer wie auch immer gearteten Schau das gesamte Szenario von Jes 52,13–53,12 entworfen habe. Ob dieser Knecht nicht letztlich als Stimme YHWHs fungiert und damit YHWH als maßgeblichen Sprecher im dramatischen Gesprächsabschnitt Jes 52,13–53,12 ausweist, muß ebenso mitbedacht werden. Zuletzt ist nicht einmal klar, ob die Stimme der "wir"-Erzähler in 53,1-11a bzw. 53,1-7 von der Stimme des Knechtes, der den gesamten Abschnitt als Stimme YHWHs verkündet habe, unterschieden werden kann. Und zudem ist noch die Rolle der Rezipienten des gesamten Textes Jes 52,13–53,12 zu beachten, die in diese komplexe Kommunikationssituation — z.T. sekundär — mithineingenommen werden.

Aus diesen Beobachtungen gilt es nun die Folgerungen zu ziehen, die der Textkonstitution von Jes 52,13–53,12 am ehesten entsprechen. Die Jesajaexegese hat sich meist um die Identifizierung der Personen-Entitäten dieses Textes bemüht, v.a. darum, wer der Knecht denn sei ([17]). Doch auch scharfsinnige Untersuchungen haben zu unterschiedlichen Ergebnissen geführt. Angesichts dieser schwierigen Forschungslage möchte ich dennoch einen Vorschlag zur Lösung dieses Problems versuchen. Dafür erscheint es mir notwendig, das gesamte Jesajabuch in den Blick zu bekommen.

52,13–53,12", *ZAW* 97 (1985) 38. Steck bezeichnet die YHWH-Rede als YHWH-Orakel. Zudem bemerkt Steck auch, daß die 1.ps.pl nur in 53,1-6 morphologisch nachweisbar auftritt.

([17]) Zur Deutungsgeschichte des Gottesknechtes vgl. H. HAAG, *Der Gottesknecht,* 34-167. Jüngste Entwicklungen und Tendenzen der Forschung sehen in kollektiven und individuellen Deutungen des Gottesknechtes keinen unüberwindlichen Gegensatz. Dies scheint den obigen Beobachtungen des Textes am ehesten gerecht zu werden.

IV Die Personen-Konstellationen im Jesaja-Buch und die Interpretation der anonymen Personen-Entitäten in Jes 52,13–53,12

Das Jesajabuch ([18]) gibt vor, eine prophetische Schauung (חזון) Jesajas, des Sohnes Amoz, zu enthalten (Jes 1,1). Die Prophetentexte werden explizit mit drei historischen Herrschergestalten verbunden: Mit Ahas (Jes 7,1.3.10.12), mit Hiskija (Jes 36,1 u.ö.) und mit Kyros (Jes 44,28; 45,1). Besonders auffallend ist dabei das Faktum, daß ab Jes 40 der Prophetenname "Jesaja" nicht mehr vorkommt. Es stellt sich von daher die Frage, wie denn der Prophet Jesaja ab Jes 40 im Jesajabuch präsent vorgestellt werden kann. Zunächst ist davon auszugehen, daß sich die jeweilige geschichtliche Situation in dem dazugehörigen prophetischen Wort spiegelt. Zugleich zeigt die Gestaltung der ersten 39 Kapitel des Jesajabuches, daß die konkreten prophetischen Worte eine innere Logik abbilden, die es ermöglicht, die Einheit der prophetischen Worte trotz verschiedener historischer Situationen zu erkennen ([19]). Begründet liegt diese Einheit der prophetischen Worte in YHWH, der für alle prophetischen Worte verantwortlich zeichnet. Damit wird eine Konsistenz des Wortes YHWHs über verschiedene Zeiten und historische Ereignisse hinweg zum Ausdruck gebracht. Die Kapitel Jes 1–39 stellen klar, daß verschiedene Situationen in der Welt und deren Beleuchtung im Horizont der konkreten prophetischen Botschaft eine göttliche und daher von Menschenhand nicht manipulierbare Logik in sich bergen, die dem prophetisch-erleuchteten Auge zwar offen steht, denjenigen, die dieser prophetischen Schau entbehren, aber verschlossen bleibt. Diese Deutung von Jes 1–39 hat zur Folge, daß der "weltlichen" Wahrnehmung von Zusammenhängen historischer Ereignisse

([18]) Zur Erforschung des Jesajabuches vgl. M.A. SWEENEY, "The Book of Isaiah in Recent Research" *CR:BS* 1 (1992) 141-162. Sweeney macht in seinem Forschungsüberblick u.a. auf neuere Arbeiten aufmerksam, die die "traditionelle" Trennung des Jesajabuches in Proto-, Deutero- und Tritojesaja aufgeben.

([19]) E.W. CONRAD wies in seinem Artikel "The Royal Narratives and the Structure of the Book of Isaiah", *JSOT* 41 (1988) 67-81, auf die Ähnlichkeiten der Ahas- und Hiskija-Erzählungen hin (vgl. v.a. die Seiten 68-70). Für die obige Interpretation sprechen auch die Beobachtungen, die *Jes 7–9 in den Kontext von Jes 1–11 eingebettet sehen; vgl. dazu E. BLUM, "Jesajas prophetisches Testament. Beobachtungen zu Jes 1–11 (Teil 1)", *ZAW* 108 (1996) 547-568. Blum beurteilt den Grundbestand von Jes 1,21–11,5 als literarische Komposition, die Jesaja selbst gegen Ende seiner Wirksamkeit zusammengestellt habe (vgl. S. 551).

definitiv ein Riegel vorgeschoben wird. Allein der Durchbruch in die göttliche Sphäre kann den Zusammenhang historischer Ereignisse angemessen und endgültig darlegen.

Da ein konkreter Prophet das Wort YHWHs für die jeweilige Zeit empfängt, ist noch zu fragen, warum Jes 40ff (v.a. Jes 40 gegenüber Jes 6) ([20]) nicht den Namen eines Propheten aus der Zeit Ende 7. bis Ende 6. Jh.v. genannt hat (z.B. Jer, Ez).

Ich möchte die Anonymität des Propheten in Jes 40–66 als gezielt eingesetzte Textstrategie verstehen. Es geht nicht so sehr um die Frage, Wer ist dieser anonyme Prophet?, sondern um den folgenden Zusammenhang: Wer auch immer dieser "er" ist, wer auch immer unter diese Kategorie des authentischen YHWH-Propheten fällt, "er" hat dem Text Jes 40–66 zu entsprechen. Zwar ist damit die Antwort, daß es sich um Ezechiel handelt, möglich ([21]), es bleiben aber auch noch andere Antworten möglich. Die Anonymität des Propheten in Jes 40ff erhält somit einen positiven Sinn: Sie bleibt offen auf alle möglichen Propheten dieser Zeit. Zugleich führt diese

([20]) Vgl. dazu CHR. R. SEITZ, "The Divine Council: Temporal Transition and New Prophecy in the Book of Isaiah", *JBL* 109 (1990) 229-247. Seitz bietet eine Analyse dieser beiden Texte, die er 1996 in seinem Artikel "How is the Prophet Isaiah Present in the Latter Half of the Book? The Logic of Chapters 40–66 Within the Book of Isaiah", *JBL* 115 (1996) 225-232, um neue Beobachtungen und Einschätzungen seiner Urteile präzisiert.

([21]) Parallelen zwischen Ez und Jes *52,13–53,12 erwähnt E. HAAG, "Stellvertretung und Sühne nach Jesaja 53", *TThZ* 105 (1996) 12: Gott macht Ez als Wächter für das Leben des ihm anvertrauten Volkes haftbar (Ez 33,1-9), "der in einer Zeichenhandlung stellvertretend für sein Volk die Last des Strafgerichtes trägt (Ez 4,4-25) und der die Aufgabe des wahren Propheten darin sieht, daß er am Tag des Unheils für die Bedrohten in die Bresche springt". Haag führt auch in diesem Zusammenhang den Propheten Jeremia an, "den Gott schon vom Mutterleib an zum Zeugen seines Strafgerichts an Juda bestellt hatte (Jer 1,4-19) und der in letzter Solidarität mit den Verlorenen seines Volkes (Jer 40,1-6; 43,1-13), aber auch mit Gott (Jer 45,1-5), die Katastrophe des Gerichts erlitten hat". Daß sowohl Ezechiel als auch Jeremia wie Jesaja in den Fußspuren des "größten" Propheten Israels wandeln, haben folgende Artikel herausgestellt: Zu Ez: H. MCKEATING, "Ezekiel the 'Prophet Like Moses?'", *JSOT* 61 (1994) 97-109; zu Jeremia: CHR. R. SEITZ, "The Prophet Moses and the Canonical Shape of Jeremiah", *ZAW* 101 (1989) 3-27; zu Jesaja: M. O'KANE, "Isaiah: A Prophet in the Footsteps of Moses", *JSOT* 69 (1996) 29-51; zu ähnlichen Überlegungen bezüglich 1.2 Kön und den Propheten Elija, Elischa, Jesaja, der Prophetin Hulda, usw. vgl. D. VOLGGER, *Verbindliche Tora am einzigen Tempel. Zu Motiv und Ort der Komposition von 1.2 Kön* (ATSAT 61; St. Ottilien 1998).

Textstrategie von Jes 40ff auch ein inhaltliches Kriterium für diese Propheten und deren Prophetie ein. Die Gestalt ihrer YHWH-Offenbarung wird in die Gestalt der konkreten, mehrmaligen YHWH-Offenbarung an Jesaja integriert. Die Zentralisation der prophetischen Offenbarung erschöpft sich nicht im konkreten historischen Jesaja, sondern weist in dessen YHWH-Wort auf die bleibende göttliche Logik der Offenbarung hin, an der Jesaja Anteil bekommen hat([22]). Dabei ist die endgültige Verortung der göttlichen Offenbarung von Bedeutung, die das Buch Jes 1–66 durchgängig festhält: Es geht um Jerusalem, um Zion. Doch nicht der konkrete Ort Jerusalem als solcher, sondern die Präsenz des prophetischen Wortes YHWHs wird Jerusalem bzw. Zion als Ziel der Bewegung zu YHWH hin wach halten.

Nach diesen Überlegungen zum gesamten Jesajabuch möchte ich noch einmal die Aufmerksamkeit auf Jes 53,10 bzw. Jes 52,13–53,12 zurücklenken, um die dortige Kommunikationssituation, die Anonymität der Personen-Entitäten zu deuten.

Stimmt man den obigen Beobachtungen und Überlegungen zu Jes 1–66 zu, so ergibt sich für die Interpretation von Jes 52,13–53,12 Folgendes. Die Anonymität des Propheten YHWHs ab Jes 40 und des Knechtes YHWHs in Jes 52,13–53,12 ist als Textstrategie von Jes 40–66 anzusehen. Das Ziel dieser Textstrategie besteht darin, alle YHWH-Offenbarungen, die zunächst verschiedene historische Ereignisse betreffen, auf deren göttlichen Zusammenhang, auf deren interne Logik hinzuordnen. Dies ist möglich, weil YHWH als fortwährender Sprecher aller prophetischen Rede vorgestellt wird. Die Zentrierung auf das Wort YHWHs erfolgt sowohl in der prophetischen Gestalt Jesajas als auch in der Gestalt des Gottesknechtes. Für Jesaja, der als prophetischer Verkünder des Gotteswortes in Jes 1–39 (v.a. in 7–9 und 36–39) auftritt, gilt dabei Folgendes. Er hat an der göttlichen Offenbarung Anteil genommen;

([22]) Auch O.H. STECK stellt in seinem Artikel "Gottesvolk und Gottesknecht in Jes 40–66", *JBTh* 7 [*Volk Gottes, Gemeinde und Gesellschaft*] (1992) 51-75; v.a. 51-53, Überlegungen zum AT als Überlieferungsliteratur an. Er betont besonders die "Geschichtsbezogenheit der Gotteswahrnehmung Israels" und zieht daraus die Konsequenz, daß nicht allein die Endgestalt der Texte, sondern der "produktive Ablauf einer Wahrnehmungsgeschichte im Werden des AT im ganzen" (52) von Belang sei. Wie jedoch bei dieser Wahrnehmungsgeschichte die Unterscheidung "zwischen wesentlich Bleibendem und zeitbedingt Vergangenem" (53) in einer Glaubensgemeinschaft letztlich gelingen soll, wird mir aus den Ausführungen Stecks nicht deutlich.

in seinem prophetischen Wort, das ja zugleich bleibendes göttliches Wort ist, bleibt er präsent für die Zukunft.

Wenn hingegen Jes 52,13–53,12 den Knecht YHWHs nicht explizit als Sprecher einführt, dieser Knecht aber zur Offenbarung YHWHs für andere wird, wenn zudem YHWH als Sprecher zumindest in einigen Versen (z.B. 52,13-15; 53,12) vorgestellt werden kann, dann stimmt das Wort YHWHs, das YHWH selbst spricht, mit der "Botschaft" des Knechtes überein. Dies wiederum bedeutet, daß der Knecht YHWHs als prophetische Gestalt den gesamten Abschnitt Jes 52,13–53,12 als Wort YHWHs darlegen kann. Denn der Knecht YHWHs ist im Wort YHWHs präsent und das gilt für alle, die in das Wort YHWHs (52,13–53,12) einstimmen bzw. daran Anteil nehmen, indem sie es verkünden. Genau diese Kommunikationssituation kommt in den "wir"-Sprechern — zumindest in 53,1-6 — zum Ausdruck. Diese stimmen nämlich in die Botschaft YHWHs ein, daß sein Knecht Träger der Botschaft YHWHs gewesen ist. Nehmen die "wir" dadurch Anteil am Wort YHWHs, so werden diese "wir" in der "Botschaft" des Knechtes zu Knechten YHWHs. Der Knecht, zur jeweiligen Zeit in der Botschaft YHWHs präsent, wird in den "neuen" Boten des YHWH-Wortes seine Nachkommen sehen (53,10). Da verwundert es nicht, daß gleich anschließend an Jes 53,12 in 54,17 zum ersten Mal von den "Knechten (YHWHs)" (pl) die Rede ist. Die folgenden Kapitel des Jesajabuches werden schließlich nur mehr den Plural "Knechte (YHWHs)" verwenden [23]. Stimmt man dieser Interpretation zu, so zielt der Text Jes 52,13–53,12 darauf ab, die Letztrezipienten des Textes in diese Bewegung auf das bleibende Wort YHWHs hin miteinzubeziehen und sie dadurch zu "Knechten und Boten YHWHs" zu machen.

Diese Interpretation der Personen-Entitäten zeigt auch, daß im Wort YHWHs die Gegensätze "YHWH — Knecht YHWHs", "Knecht YHWHs — Knechte YHWHs", "Sprecher — Hörer" zwar nie völlig aufgelöst, aber doch dynamisch aufeinander bezogen werden und

([23]) Vgl. dazu W.A.M BEUKEN, "The Main Theme of Trito-Isaiah: 'The Servants of YHWH'", *JSOT* 47 (1990) 67-87. Die Bezeichnung "Knechte YHWHs" kommt in Jes 54,17; 56,6; 63,17; 65,8.9.13 (3x); 65,15 und 66,14 vor. Mit dieser Bezeichnung stehen die Konzepte "Same, Nachkommenschaft" (vgl. Jes 53,10) und "Gerechter, Gerechtigkeit" in engem Zusammenhang. Diese Beobachtung ermöglicht Beuken auch den Abschnitt Jes 56,9–62,12, in dem die Bezeichnung "Knechte YHWHs" nicht vorkommt, in seine Untersuchung miteinzubeziehen.

teilweise ineinander übergehen können. Dieses Verständnis der Kommunikationssituation macht auch die undeutliche Textbezeugung der Personen-Entitäten v.a. in Jes 52,14 (עליך oder עליו), 53,8 (עמי oder עמו) verständlicher. Da sowohl die Sprecherperspektive als auch die Perspektive der in der Rede vorgestellten Personen mehr oder weniger anonym bleiben, da diese Entitäten in einem sehr engen, gegenseitigen Verweischarakter zueinander stehen, kann so manch überraschende Beziehung der Personen-Entitäten durch die Setzung von enklitischen Personalpronomen im Text gelingen. In 52,14 deutet das enklitische Personalpronomen 3.ps.sg an, daß die Erzählung im erwartbaren Horizont der Darstellung des Knechtes bleibt. Durch die Setzung eines enklitischen Personalpronomens 2.ps.sg wird der Knecht direkt angesprochen und dadurch auch mit den Angesprochenen des Gesamttextes Jes 52,13ff in Beziehung gebracht: "...viele haben sich über dich entsetzt". Der Zuhörer bzw. Leser steht vor der Frage, ob die Angesprochenen den Knecht repräsentieren oder ob der Knecht angesprochen wird, ohne daß der Zuhörer bzw. Leser des Textes Jes 52,13-15 (mit)gemeint ist?

Ähnlich verhält es sich mit Jes 53,8: Die Phrase "die Sünde seines (des Knechtes oder des YHWH-) Volkes" verweist auf die Darstellungsebene des Geschicks des Knechtes. Die Rede von der "Sünde meines Volkes" läßt den Hörer bzw. den Leser des Textes Jes 52,13–53,8 zumindest aufhorchen: Sprechen die "wir" den Hörer/Leser direkt an und setzen ihn mit dem sündigen Volk in Beziehung, oder muß YHWH als Sprecher angenommen werden, der durch das Geschick des Knechtes mit seinem sündigen Volk in Beziehung steht?

Als drittes Beispiel läßt sich noch Jes 53,10 anführen. Die Übersetzung von אם־תשים אשם נפשו durch "wenn seine Seele (sein Leben) ein Ascham-Opfer setzt, darbietet" kennzeichnet die Rede als "Darstellung" des Geschicks des Knechtes. Faßt man hingegen תשים als Verb, 2.ps.sg auf und übersetzt "wenn du als Schuldopfer Ascham seine Seele, sein Leben setzst, darbietest", wird der Hörer dieses Verses sicherlich aufhorchen: Ist er damit unmittelbar als Hörer des Wortes YHWHs angesprochen?

Diese drei Beispiele können zeigen, welche Dynamik der Text auf Grund der Anonymität der Personen-Konstellationen enthält und je neu entwickelt: Aus dem Knecht werden Knechte; aus Erzählpersonen ("wir") werden Zeugen, die auf den Knecht und

damit auf die Knechte beziehbar sind; selbst die Zuhörer werden in diese Dynamik miteinbezogen. Doch die Textgestalt von Jes 52,13–53,12 erlaubt keine absolute Austauschbarkeit von Knecht, Knechten, usw. Es gibt da eine bestimmte Reihenfolge. Diese ist durch die Verbindung der betreffenden Person bzw. Personen zum Wort Gottes in der Abfolge der Zeit gekennzeichnet.

Da die Zeitstruktur bezüglich der dynamischen Textgestaltung von Jes 52,13–53,12 von besonderem Interesse ist, will ich diesem Aspekt im Folgenden verstärkt Aufmerksamkeit widmen. In Jes 52,15 ist die Rede davon, daß zu einem bestimmten Zeitpunkt viele Völker, bzw. Könige eine neue Wahnehmungsperspektive gewinnen: "Denn was ihnen nie erzählt worden ist, werden sie geschaut haben, und was sie nicht gehört haben, werden sie vernommen haben". Die genaue Übersetzung der Verbalformen in Suffixkonjugation (SK) (ראו und התבוננו) hinsichtlich des Tempus ist unklar. G verwendet Futur (ὄψονται und συνήσουσιν), Vg dagegen Perfekt (*viderunt* und *contemplati sunt*). Geht man davon aus, daß SK perfektiven Aspekt zum Ausdruck bringt, so weisen beide Zeitperspektiven (Vergangenheit und Zukunft) zusätzlich auf den dynamischen Charakter des Textes, in diesem Fall bezogen auf die Einsicht, die den vielen Völkern bzw. den Königen geschenkt wird. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Enthüllung des Armes YHWHs an die sprechenden "wir" in 53,1-6. Die "wir" blicken auf eine Botschaft zurück, die ihnen zuteil geworden ist, und stellen die Frage: "Wer hat dieser, unserer Botschaft geglaubt?" (53,1) Der Textverlauf ab 53,1 bringt aber auch klar zum Ausdruck, daß es einst eine Zeit gegeben hat, in der diese Botschaft selbst den "wir" nicht zugänglich gewesen sei. Erst als die Botschaft von den "wir" vernommen und positiv akzeptiert worden ist, konnte sie auch anderen näher gebracht werden. Unabhängig vom Hören der Botschaft ist die positive Annahme dieser Botschaft. Anders ausgedrückt, die Annahme der Botschaft entsprechend der Intention des Sprechers ist vom bloßen Hören und Wahrnehmen dieser Botschaft entsprechend dem Urteilsvermögen des Hörers zu unterscheiden. Darin zeigt sich ein weiteres dynamisches Moment der Textgestaltung von Jes 52,13–53,12.

In 53,1 wird diese Botschaft schließlich noch auf YHWH, auf seinen Arm, sein Wirken zurückgeführt: "Und der Arm YHWHs — wem wurde er offenbar?". Der Inhalt der Botschaft bezieht sich auf den "Knecht" und sein Geschick, das grundsätzlich auf zweifache

Weise wahrgenommen werden kann: Einerseits kann die Gestalt des "Knechtes" zu Entsetzen und Ablehnung führen (vgl. 52,14; 53,2.3 u.a.). Andererseits kann die Wahrnehmung desselben Knechtes zu Achtung und Anerkennung bewegen. Für die Textgestaltung ist von Bedeutung, daß die "wir" zu einem bestimmten Zeitpunkt von Entsetzen und Ablehnung zu Achtung und Anerkennung des Knechtes gelangt sind. Dieser Umschwung, der die Erkenntnis des Geschicks des Knechtes, nicht aber dessen Geschick selbst betrifft, geht einher mit einer neuen Beziehung der "wir" zu YHWH. Diese neue Beziehung liegt begründet in der neuen Wahrnehmung des Knechtes als erhabenen, erfolgreichen Knecht YHWHs (vgl. 52,13; 53,11-12). Diese Botschaft YHWHs von seinem Knecht, dieses Wort YHWHs war zunächst den "wir" verschlossen, wurden ihnen später jedoch zugänglich. Die positive Annahme der YHWH-Botschaft stellt selbst wiederum eine Offenbarung YHWHs, ein Wort YHWHs dar. Zusätzlich werden die gegenüber dem "Wort YHWHs" einst tauben und blinden "wir" gerade auf dieses "Wort YHWHs", auf den Knecht YHWHs derart bezogen, daß sie ihre einstige Ablehnung der "Knechtsgestalt" im "neuen" Wort YHWHs annehmen. Die "wir" gewinnen Einblick in das Geschick des Knechtes YHWHs und diese Einsicht entspricht dem Plan und der Prophetie YHWHs (53,10: יהוה חפץ "Plan YHWHs"). Die "wir" und YHWH reden ab diesem Zeitpunkt mit ein und derselben Stimme ([24]), aber erst im Nachhinein. Denn die Einsicht der "wir" geschieht erst in dem von YHWH geschenkten Rückblick auf das Geschick seines Knechtes. In dieser Offenbarung YHWHs bleibt der Knecht YHWHs als Wort YHWHs für die "wir" präsent und zugleich aller YHWH-Bezeugung zeitlich voraus. Dabei entsprechen einander das Wort der Offenbarung YHWHs an die "wir" und das Wort YHWHs im Knecht YHWHs, denn YHWH wird einzig in diesen beiden Momenten seiner Offenbarung gegenwärtig: In der Botschaft, die zwar aller Annahme derselben vorausgeht, die aber doch ganz präsent ist in der zeitlichen Abfolge von Situationen

([24]) Diese Beobachtung wurde schon des öfteren gemacht; vgl. z.B. RUPPERT, "Mein Knecht", 8: "Es fällt ... auf, daß die wesentlichen Aussagen der 'Wir'-Rede [R: 53,1-11a] im rahmenden Gotteswort [R: 52,13-15; 53,11a-12] erneut begegnen: der Hinweis auf das Verachtet-Sein und (Todes-) Leiden (Jes 53,2b-9, vgl. Jes 52,14 und 53,12b), das Tragen fremder Strafe bzw. Schuld durch den Knecht (vgl. Jes 53,4-6.8.9b.10a, dazu Jes 53,11b.12b), schließlich der Lohn des Knechtes (Jes 53,19a.11a dazu: Jes 52,13; 53,12a)". Freilich folgert Ruppert daraus, daß es sich bei Jes 52,13–53,12 um eine redaktionell hergestellte Einheit handelt.

positiver Annahme — um den jeweiligen Zeitabschnitt von Annahme zu Annahme durchleuchtet. Dabei bleibt das tatsächliche Ereignis der Botschaftsannahme für die jeweilige Zeit und die jeweiligen Personen dynamisch offen.

Durch diese Überlegungen soll zum einen deutlich geworden sein, daß in Jes 52,13–53,12 die Redeebenen von YHWH und "wir" im Gotteswort einander entsprechen und die "wir" zu Verkündern des "Wortes YHWHs" und damit zu "Knechten YHWHs" bzw. zum Samen des Knechtes YHWHs werden. Man könnte auch sagen der Text Jes 52,13–53,12 vermittelt im Kontext des Jesajabuches die zeitliche Dimension in der Offenbarung YHWHs mit der "überzeitlichen Gestalt YHWHs".

Im nächsten Untersuchungsschritt wird mit Hilfe dieses Textverständnisses die Phrase "wenn du setzst als Schuldopfer Ascham sein Leben, wird er sehen Samen ..." (Jes 53,10) gedeutet.

V. Zur Übersetzung von אם־תשׂים אשׁם נפשׁו

Was die einzelnen Exegeten unter der hebräischen Phrase אם־תשׂים אשׁם נפשׁו verstehen, wird in deren Übersetzungen zur Stelle jeweils deutlich. Ruppert schlägt folgendes Verständnis dieses Textabschnitts vor: "<er aber setzte ein> sein Leben als Schuldtilgung" ([25]). Hinter dieser Deutung verbirgt sich die Lesung והוא שׂם אשׁם נפשׁו, die die Junktion אם — gegen die alten Textzeugen wie z.B. G und Vg — eliminiert. Ist dieser Textverbesserungsvorschlag schon bedenklich, so spricht auch noch eine weitere Überlegung gegen dieses Textverständnis. Die Verse 52,13–53,12 legen folgende Beobachtung nahe: Die Erkenntnis der "wir", daß der betreffende Knecht nicht von Gott verlassen, sondern von ihm angenommen worden ist, enthält ein aktives Moment der Annahme dieser Botschaft. Erst dadurch kann die "Nachkommenschaft" des Knechtes wachsen. Aus den "wir" können durch den Knecht YHWHs schließlich neue Knechte YHWHs entstehen. Die Übersetzung "er aber setzte ein sein Leben als Schuldtilgung" erwähnt die aktive Annahme der Botschaft durch die "wir" mit keinem Wort, beschreibt

([25]) Ibid., 3; vgl. auch B. JANOWSKI, *Stellvertretung.* Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff (SBS 165; Stuttgart 1997) 72; dieses Textverständnis entspricht der Emendation Elligers; siehe dazu ELLIGER, "Alte crux", 228-233.

aber die Folge dieser Tätigkeit des Knechtes mit dem Wachsen der Nachkommenschaft des Knechtes: "er wird Nachkommen sehen, wird lange leben ...". Doch gerade die Tätigkeit des Knechtes, sein Geschick, aber auch sein Verständnis davon als "Schuldtilgung" kann die "wir" nicht automatisch zu Nachfolgern des Knechtes machen. Dies wird aus Jes 53,1-9 ersichtlich, wo von einem Umschwung der Erkenntnis der "wir" die Rede ist. Es bedarf also noch eines aktiven Vorgangs der "wir" hinsichtlich der schuldtilgenden Wirkung des Knechtes YHWHs. Die Übersetzung "er aber setzte ein sein Leben als Schuldtilgung" kann diesem Sachverhalt nicht entsprechen. Dasselbe Defizit weist der Vorschlag E. Haags zu dieser Stelle auf([26]). Wenn er auch die Junktion אם in seiner Übersetzung "wenn eine Schuldtilgung einsetzt seine Seele" berücksichtigt, bleibt der Knecht, "seine Seele" einziges Agens, das den Anblick von Nachkommenschaft ermöglichen soll.

Zudem führt das Textverständnis von Ruppert oder E. Haag zur Frage, ob denn die Bedingung, daß der Knecht sein Leben als Schuldtilgung versteht und auch hingibt, in 53,10 nicht zu spät komme, da z.B. bereits die Retrospektive der "wir" in 53,5-7 das Geschick des Knechtes als "stellvertretende" Schuldtilgung aufgefaßt hat. Warum soll 53,10 diese auch aus der Perspektive Gottes akzeptierte Sicht der Dinge noch einmal in den Modus der Bedingung setzen? Der Bedingungssatz in 53,10 läßt sich am leichtesten dadurch erklären, daß man die Bedingung auf die "wir" bzw. auf die "sekundären" Rezipienten der Botschaft der "wir" bezieht: "Wenn du als Schuldopfer Ascham sein Leben setzst, (dann) wird er Nachkommenschaft sehen und lange leben ...".

Diesem Verständnis entspricht auch die Interpretation von G, die den Pl verwendet (ἐάν δῶτε περὶ ἁμαρτίας ἡ ψυχὴ ὑμῶν ὄψεται σπέρμα μακρόβιον "wenn ihr gebt in betreff der Sünde(n), wird eure Seele langlebende Nachkommenschaft sehen"). Auch Vg deutet ein ähnliches Verständnis der betreffenden Stelle an, wenn sie die Junktion אם beachtet und die Nominalphrase נפשו nicht als Subjekt (Agens), sondern als Objekt auffaßt: *si posuerit pro peccato animam suam videbit semen longevum* "wenn er für die Sünde seine Seele setzt (gesetzt hat), wird er sehen langlebende Nachkommenschaft". Offen bleibt noch die Frage, wer im Bedingungssatz von Vg Subjekt ist. Das Possessivpronomen *suus* bezieht sich dabei entweder auf das

([26]) Vgl. HAAG, "Stellvertretung", 6.

Subjekt oder auf das Objekt. Daß in 53,10 das Geschick des Knechtes und dessen Verständnis noch einmal unter die Bedingung gestellt würde, sein Leben für die Sünden zu geben, wurde bereits als unwahrscheinlich erkannt. Von daher legt es sich nahe, das Subjekt des Bedingungssatzes als indefinit aufzufassen und am besten mit "man" wiederzugeben. Versteht man diesen Textabschnitt als allgemeine Sentenz, so bleibt die Möglichkeit offen, diese Sentenz nicht nur auf die "wir", sondern auch auf den Gottesknecht anzuwenden: "wenn man für die Sünde sein Leben gegeben hat, wird man sehen ...". Sünde meint dabei die Sünde der "wir", der künftigen "Gottesknechte", die sie vor ihrer göttlichen Erkenntnis verübt haben.

In diesem Zusammenhang ist noch genauer auf die Bedeutung des hebr. Nomens אשם einzugehen, das in G mit περὶ ἁμαρτίας und in Vg mit *pro peccato* wiedergegeben wird.

VI. Das Schuldopfer Ascham als Deutekategorie der Beziehung des Gottesknechtes und der "wir" in Jes 53,10

Knierim hat das Lexem אשם im AT untersucht und ist zum Ergebnis gekommen, daß sich אשם „wahrscheinlich auf eine Grundsituation, die in allen Aspekten vom Schuldurteil bis zur Schuldableistung angenommen ist" (27), bezieht. Die Anwendung dieser Grundbedeutung auf die verschiedenen Aspekte der Schuldverpflichtungssituation führe zum perspektivischen Gebrauch des Begriffs. Knierim nennt dafür im wesentlichen drei Aspekte: (1) Schuldverpflichtetsein (beim Nomen), bzw. Schuldverpflichtetwer-den (beim Verb); (2) Schuldableistung; (3) אשם als Mittel zur Schuldableistung (28). Das Nomen אשם wird demnach sowohl abstrakt als auch konkret verwendet. Im Kontext von Jes 53,10 funktioniert אשם am ehesten als konkretes Nomen, das das Mittel der Schuldableistung bezeichnet. Ob ein kultisches Geschehen den unmittelbaren Kontext der Schuldableistung in Jes 53,10 darstellt, kann offen bleiben (29). Die Übersetzung

(27) R. Knierim, "ʾāšām, Schuldverpflichtung", *THAT* I (1971) 251-257; hier S. 254.

(28) Vgl. Id. ibid., 255-256.

(29) Janowski, "Stellvertretung", 88-90, spricht sich gegen einen opferkultischen Hintergrund von *ʾāšām* in Jes 53,10 aus. Er geht mit Knierim u.a. davon aus, daß das Nomen *ʾāšām* "ursprünglich (nicht aus dem Kult, sondern) aus Zusammenhängen, die — wie Gen 26,10; 1 Sam 6,3-4.8.17 u.a. zeigen — schuldhafte Übergriffe und deren Wiedergutmachung thematisieren"

"Schuldopfer; Schuldablei-stungsopfer" dürfte jedoch für Jes 53,10 passend sein (30).

Erachtet man den konkreten Opferkult am Tempel als Bezugspunkt für den Begriff Ascham, so kann dieser Begriff in Jes 53,10 nur "übertragen, metaphorisch" verstanden werden, da an dieser Stelle von einem Tempel bzw. vom Opferkult nicht die Rede ist (31). Um zu verstehen, was bei der Übertragung des Begriffs Ascham in den Kontext von Jes 52,13–53,12 geschehen ist, will ich mich zunächst der Frage widmen, welche Bedeutung das Schuldopfer Ascham in Israel besessen hat. Ich möchte dabei von Lev 5,2.3.5.6(7-13) ausgehen. Dieser Gesetzestext enthält verschiedene Tatbestände, die mit rechtlichen Folgen in 5,5.6(7-13) verbunden werden. Bei den Rechtsfolgen handelt es sich um kultische Abgaben in Form von Opfertieren. Bei den Tatbeständen geht es jeweils "um den Fall nicht sogleich behobener Unreinheit, die zu Handlungen führen konnte, die dem Reinen vorbehalten sind" (32). Für den Rechtsfall ist noch von

---

(S. 89) stamme. Erst später sei dieser Begriff — zeitlich nach Jes 53 — in die priesterliche Opfertora (Lev 4–5.7. u.a.) gelangt. Ob diese These zutreffend ist, muß hier nicht behandelt werden. Ich gehe davon aus, daß Jes 52,13–53,12 nicht direkt als opferkultisches Geschehen zu deuten ist, daß aber Vorstellungen der Textwelt Jes 52,13–53,12 opferkultischen Konzepten entsprechen bzw. von dort her übertragen wurden. Wird "Ascham" als Metapher verstanden, stellt sich die Frage, welche Aspekte beiden Kontexten, dem kultischen und dem "nicht"-kultischen, gemeinsam sind.

(30) KNIERIM, "Schuldverpflichtung", 256 lehnt die Übersetzung "Schuldopfer" ab, "weil 'Opfer' etwas anderes impliziert als den Strafcharakter der Schuldgabe". JANOWSKI, "Stellvertretung", 90 übersetzt "Ascham" mit "Schuldtilgung". Vgl. dagegen D. KELLERMANN, "*ʾāšām*", *ThWAT* 1 (1973) 463-465 und A. SCHENKER, "Die Anlässe zum Schuldopfer Ascham", *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament* (Hg. A. SCHENKER) (FAT 3; Tübingen 1992) 45-66. Beide Autoren sprechen vom Ascham-Opfer bzw. Schuldopfer Ascham.

(31) H. HENNING-HESS, "Bemerkungen zum ASCHAM-Begriff in Jes 53,10", *ZAW* 109 (1997) 618-626 wendet sich gegen ein Verständnis des Ascham-Begriffs in Jes 53,10 im Sinne eines Ascham-Opfers und favorisiert eine Interpretation im Sinne der Grundbedeutung von Ascham. Diese bestimmt Henning-Hess als "Wiederherstellung einer gestörten Lebenssituation" und zwar als Prozeß, "der bei einer gestörten Lebenssituation beginnt und in deren Wiederherstellung endet" (620). Die Möglichkeit eines metaphorischen Gebrauchs des Ascham-Opfers, das sich in bestimmten Details vom kultischen Aschamopfer, wie es in den Opfergesetzen von Lev 5 beschrieben ist, unterscheidet, wird nicht in Erwägung gezogen. Zudem setzt Henning-Hess die Interpretation von תשים als PK, 3.ps,sg,f voraus. Dadurch kommt die Bewußtwerdung von Schuld bei den Betroffenen (den "wir") kaum in den Blick.

(32) SCHENKER, "Schuldopfer Ascham", 48.

Interesse, daß die Befleckung — nach Lev 5,2.3 — unabsichtlich geschehen sei. Sie wird dem Täter erst einige Zeit nach dem Tatzeitpunkt bekannt; vgl. Lev 5,3: "oder jemand berührt eine unreine Sache ..., und es ist ihm verborgen geblieben ונעלם ממנו, und er hat es (dann) erkannt und ist schuldig [nun auch aus der Täterperspektive] geworden ...". Die Zeitstruktur dieses Rechtsfalls enthält demnach folgende zeitliche Struktur:

(1) Zunächst ist die Berührung eines unreinen Gegenstandes geschehen. Dieser Tatbestand wird jedoch vom Täter noch nicht als solcher erkannt. Der Text spricht auch nicht davon, daß dritte Personen zur Tatzeit zu diesem Urteil fähig gewesen wären.

(2) Zwischen der Tatzeit und der Qualifizierung einer Handlung als "juristisch" relevanten Tatbestand liegt ein bestimmter Zeitabschnitt, der dadurch gekennzeichnet ist, daß der Tatbestand als solcher noch nicht erkannt worden ist. Relevant ist in diesem Zusammenhang allein die Erkenntnis des Täters (Lev 5,3 "und *er* hat erkannt").

(3) Unmittelbar auf die Erkenntnis des Tatbestandes soll das Eingeständnis der zu ahndenden Tat geschehen, ebenso die Darbringung eines Schuldopfers Ascham (Lev 5,5.6.7-13).

Setzt man diese Analyse von Lev 5,2.3.5.6 mit in Beziehung, so überrascht die Parallelität der Zeitstruktur beider Texte: Das Zeitniveau der "wir"-Erzählung in Jes 52,13–53,12 entspricht Nummer (3) in Lev 5,2.3.5.6: Die "wir" geben zu erkennen, daß sie ihre frühere Wahrnehmung des Tatbestandes bezüglich des Knechtes YHWHS (Zeitniveau 1) zu einem bestimmten Zeitpunkt revidiert haben (Zeitniveau 2) ([33]). Da die "wir" ihr eigenes Handeln auf dem Zeitniveau (2) als Tatbestand erkennen, der Rechtsfolgen nach sich zieht, kann sodann in 53,10 die Erwähnung eines Ascham-Schuldopfers erfolgen.

Die bisherige Erklärung geht davon aus, daß der Gottesknecht im Horizont des erzählten Zeitabschnittes "gerecht", d.h. ohne Vergehen gegen YHWH gehandelt hat. Von daher wäre es widersinnig, wenn er ein Ascham-Schuldopfer darbringen sollte. Zu einem Ascham-Schuldopfer können wohl nur die "wir" aufgefordert werden, die zu einer Erkenntnis gelangt sind, wie sie z.B. in Jes 53,1-9 formuliert

([33]) Auch JANOWSKI, "Stellvertretung", 81-82 beachtet in seiner Exegese zum 4. Gottesknechtlied diesen Erkenntniswandel, wendet ihn aber nicht für die Interpretation des Schuldopfers Ascham in 53,10 an (vgl. 81-83).

ist. Dabei bezieht der Text nicht nur die "wir" der Textrealität, sondern alle von YHWH erleuchteten Zuhörer bezüglich des Geschicks vom Gottesknecht in das verkündete "Geschehen" mit ein (vgl. Jes 53,10: "Wenn du / ihr als Ascham-Schuldopfer ... setzst / setzt").

Worin besteht der Tatbestand der "wir", der durch das Ascham-Schuldopfer gesühnt werden soll? Der Tatbestand der "wir" umfaßt alle ihre Vergehen und Sünden gegen YHWH ([34]). Den "wir" kann ein zweifaches Versagen vorgeworfen werden. Zum einen erkannten sie ihre Sünden nicht als die ihren. Erst in der Offenbarung durch YHWH nehmen sie ihre Schuld wahr. Diese Zeit- und Erkenntnisstruktur der Sünde entspricht dem Schuldopfer Ascham in Lev 5,2.3.5.6. Zum anderen verkannten sie auch die Dimensionen des Geschicks des Knechtes: Dessen bedrückenden Weg deuteten sie als Folge seiner persönlichen Vergehen gegen YHWH, nicht jedoch als Realität ihrer eigenen Sünden. Dies entspricht folgender Logik: "Unglück wird auf die unversöhnte, nicht aufgewogene Verletzung von Gottes Autorität folgen und daraus wird man auf die verborgene Schuld zurückschließen" ([35]). Die "wir" irrten jedoch, wenn sie das Unglück des Knechtes auf dessen verborgene Schuld zurückführen wollten. Das Unglück des Knechtes wies nämlich ausschließlich auf ihre verborgene, von ihnen verkannte Schuld hin. Wiederum wird die Offenbarung YHWHs zu einem späteren Zeitpunkt die "wir" diese neue Erkenntnis lehren. Auch diese Zeit- und Erkenntnisstruktur entspricht der des Schuldopfers Ascham.

Abschließend bleibt noch zu klären, mit welcher "Opfermaterie" das Schuldopfer Ascham in Jes 53,10 durchgeführt werden sollte. Normalerweise benötigt man für ein derartiges Opfer einen Widder (Lev 5,15.18) ([36]). Unter besonderen Umständen kann ein Schuldopfer Ascham bezüglich der "Opfermaterie" auch als Sündopfer (חטאת) dargebracht werden; es genügt dann ein weibliches Stück Kleinvieh, z.B. ein Schaf, eine Ziege (Lev 5,6) oder zwei

([34]) Vgl. v.a. Jes 53,5: "und er — ein Durchbohrter von unseren Verbrechen, ein Zerschlagener von unseren Sünden".

([35]) SCHENKER, "Schuldopfer Ascham", 54, expliziert diesen Zusammenhang für das Schuldopfer Ascham in Lev 5,17-19 (bzw. für 1 Sam 6). JANOWSKI, "Stellvertretung", 82, spricht von der Logik des Tun-Ergehen-Zusammenhangs. "Die Tat kehrt als entsprechendes Ergehen zum Täter zurück und bestimmt dessen Gemeinschaftsfähigkeit oder -unfähigkeit".

([36]) Vgl. HENNING-HESS, "Bemerkungen zum Ascham-Begriff in Jes 53,10", 621: "Das Opfertier ist immer ein Widder".

Turteltauben bzw. zwei junge Tauben (Lev 5,7) oder gar ein Zehntel Efa Feinmehl (Lev 5,11).

Wenn Jes 53,10 "sein Leben" נפשו als "Opfermaterie" nennt, so ist damit kein geplantes Menschenopfer gemeint. Vielmehr wird das ganze Geschick des Gottesknechtes als YHWH wohlgefälliges Opfer aufgefaßt. Die Kultsprache wird dabei in Jes 53,10 metaphorisch verwendet, da das "Opfer", der Knecht YHWHs, den opfernden "wir" nicht direkt als persönlich verantwortetes Opfer zugänglich ist. Die "wir" können "nur mehr" ihre neue Erkenntnis bezüglich des Geschicks des Gottesknechtes als "geistiges" Schuldopfer Ascham darbringen ([37]).

In Jes 53,12 wird noch einmal metaphorisch auf opferkultische Praktiken angespielt. Dort heißt es, der Knecht habe sein Leben in den Tod hinein gegossen הערה למות נפשו. Das Leben des Knechtes wird hier mit einer Flüssigkeit verglichen. Eine ähnliche Entsprechung findet sich in Lev 17,11, wo "die נפש des Fleisches" im "Blut" gesehen bzw. lokalisiert wird ([38]). Wenn nun das Blut aus dem Fleisch ganz herausgeflossen ist, ist das Fleisch tot. Wird hingegen das Blut nach der Weisung YHWHs am Altar vergossen, gilt dieses Blut als von YHWH initiiertes, lebenspendendes Sühnemittel für die Vergehen der Opfernden. Genau dieser Zusammenhang kommt in Jes 53,10 zum Tragen. Daß der Knecht sein Leben, sein Blut — gleichsam als Opferblut — vergossen hat, unterstreicht noch 53,5, wo vom durchbohrten, zerschlagenen und verwundeten Knecht die Rede ist.

Die Bedingung "Wenn du als Schuldopfer Ascham sein Leben setzst" bedeutet demnach die Zustimmung des "du" zur Erkenntnis, die YHWH im Hinblick auf den Knecht YHWHs schenkt. Der Inhalt des Opfers, die Opfermaterie ist — metaphorisch verstanden — das Geschick des YHWH-Knechtes selbst. Dabei wird für die Struktur dieses Opfers ein Zweifaches deutlich: Das Opfer ist zunächst und vor allem eine von Gott gestiftete Gabe, die jeglicher Akzeptanz bzw. jeglichem Nachvollzug durch den Menschen vorausliegt. Zugleich muß jeder, der an diesem göttlichen Versöhnungsopfer teilhaben will, diese Opfergabe selbst setzen bzw. darbringen — in der Zustimmung zum heilschaffenden Handeln YHWHs in seinem Knecht. Erst darin wird der Knecht YHWHs Nachkommenschaft, die

([37]) JANOWSKI, "Stellvertretung", 88-89 lehnt die Gleichsetzung "Gottesknecht = Opfertier" ab.

([38]) Zu diesem Textverweis vgl. auch HAAG, "Stellvertretung", 16-17.

"neuen" Knechte YHWHs erblicken. Diese wiederum wissen sich mit YHWH versöhnt und dadurch ebenso als Knecht(e) YHWHs für die anderen eingesetzt. Auf diesem Weg kann sich die Dynamik der Versöhnung mit YHWH fortsetzen. Freilich ist dies kein automatisch, sich mit Notwendigkeit expandierender Vorgang. Alles bleibt an die Botschaft YHWHs, an sein Wort zurückgebunden. Das Wort YHWHs nimmt in prophetischen Gestalten zu bestimmten Zeiten konkrete Gestalt an und bleibt zugleich immer auf das eine Wort YHWHs, das in alle Ewigkeit fortwährt, transparent.

VII. Jes 52,13–53,12 als Sinnbild für die Geschichte bzw. die Geschichten "Israels"

Die Ausleger des sogenannten vierten Gottesknechtsliedes haben sich immer wieder um die Identifizierung der einzelnen Personen-Identitäten bemüht. Der Text mit seinem hohen Maß an Anonymität und seiner unabschließbaren Dynamik bezüglich der Bestimmung derjenigen, die sich zu YHWH bekennen und als Boten YHWHs auftreten, scheint diesem Bestreben zuwider zu laufen. Als zentrales Anliegen des Textes Jes 52,13–53,12 im Großkontext von Jes 1–66 wurde bereits die dynamische Zentrierung bzw. Sammlung der YHWH-Anhänger herausgearbeitet. Wenn diese nicht explizit als die "Guten" dieser oder jener Zeit aufgezählt werden, wird dadurch jeder vorschnellen Vereinnahmung des Wortes YHWHs eine Absage erteilt. YHWH läßt seine Sonne über Gute und Böse scheinen. Sein Wort, das aller Welt offen steht, leuchtet zwar Israel in besonderer Weise, führt aber nicht automatisch dazu, ganz Israel als uneingeschränkt "gut" bzw. YHWH-konform zu beurteilen. Eine platte Identifizierung mit den Tradenten des herrlichen Wortes YHWHs und einem dadurch verherrlichten Israel wird negiert. Auch in Israel gibt es "gute" und "böse", YHWH-gemäßes und YHWH-ablehnendes Verhalten. In Israel gibt es Sünde. Israel hat gesündigt. Zudem hat Israel diese Vergehen nicht mit den von YHWH eröffneten Möglichkeiten der Sündopfer gesühnt. Ein geläutertes Israel wird dieses Versäumnis als Blindheit verstehen, die — wie alles Geschehen in dieser Welt — letztlich im Handeln YHWHs verankert ist. Wo Sünde herrscht, wo diese Sünde noch dazu nicht erkannt wird, um gesühnt zu werden, da ist nur mehr eine Katastrophe zu erwarten. Denn die Sünde führt zur Abkehr von der von Gott geschaffenen Wirklichkeit. Doch wie sollen das Blinde wahrnehmen?

Israel hat die Katastrophe eines verachteten und von Schmerzen und Krankheit geschlagenen mitverfolgt. Sie sahen darin eine Bestrafung für dessen Sünde. Erst später werden sie erkennen, daß sie zum damaligen Zeitpunkt jedoch blind gewesen waren. Zwar stimmt der durch das Wort YHWHs geoffenbarte Zusammenhang von Sünde und folgender Katastrophe. Doch der "Knecht" wurde nicht wegen seiner eigenen Vergehen gezüchtigt, sondern wegen der Sünden Israels. Diese Einsicht geschieht nach einer bestimmten Zeit der Blindheit an einem Israel, das sich auch aktiv auf diese Einsicht bezieht. Wer sich aber auf diese von YHWH eröffnete Erkenntnis bezieht, wird zugleich gewahr, daß im Knecht das Geschick Israels, dem das Wort YHWHs je neu aufleuchtet, verhandelt wird. Dem Geschenk dieser Offenbarung YHWHs entspricht die Darbringung des Schuldopfers Ascham, wobei das vom Wort YHWHs erleuchtete Israel für die "lange" unerkannte und daher "lange" unversöhnte Übertretung das Leben des YHWH-Knechtes darbringt und damit von nun an auch ihr eigenes Leben als Gabe Gottes für andere versteht. Die Katastrophe des Knechtes YHWHs und damit die Katastrophe des vom Wort YHWHs erleuchteten Israel wird zur versöhnenden, schuldkompensatorischen Gabe Gottes an diese Welt, an Israel und an alle Völker ([39]). Und am Ende bleibt es doch so: YHWH läßt seine Sonne auf Gute und Böse scheinen, auch in Israel. Der Text Jes 52,13–53,12 strebt nicht primär die exakte Objektivierung der von YHWH-Erleuchteten an ([40]). Freilich bietet der Text hierfür inhaltliche

([39]) Dieses Textverständnis kann auch auf das Verständnis der 12 Tora-Belege im Jesajabuch (1,10; 2,3; 5,24; 8,16.20; 24,5; 30,9; 42,4.21.24; 51,4.7) ein Licht werfen. Das Wort YHWHs, seine Weisung, ergeht an Israel bzw. ist an Israel ergangen, und macht dadurch Israel selbst zur Botschaft YHWHs für die Völker. Freilich ist die Durchsichtigkeit der Botschaft YHWHs durch ein Israel, das auch gegen YHWH sündigt, beeinträchtigt. Doch jenseits dieser dynamischen und dramatischen Auseinandersetzung um die Gestaltwerdung der Botschaft YHWHs, des Knechtes YHWHs, leuchtet schon das Wort YHWHs auf — für Israel und die Könige und Völker. I. FISCHER, *Tora für Israel — Tora für die Völker*. Das Konzept des Jesajabuches (SBS 164; Stuttgart 1995), untersucht die 12 Tora-Belege im Jesajabuch und stellt dabei zwei unterschiedliche Traditionskomplexe fest, die ursprünglich die Tora für Israel und die Tora für die Völker repräsentierten. Beide Komplexe würden in Jes 1,1–2,5 und in Jes 42; 51,1-8 miteinander verknüpft. In dieser Sicht kommt der innere Zusammenhang der einen Tora YHWHs lediglich als Addition bzw. Verknüpfung in den Blick.

([40]) Dies ist auch für den Gedanken der Stellvertretung von Bedeutung: Das Geschick des Gottesknechtes ist ja letztlich auch das Geschick des — erst

Kriterien an. Jes 52,13–53,12 sucht vielmehr, zum Licht Israels, das aller menschlichen Macht und Manipulierbarkeit entzogen ist, hinzuführen. Das strahlende Wort YHWHs ([41]), seine Weisung, führt zum Heil. Und von wo dieses Licht ausstrahlt und wo das Schuldopfer Ascham dargebracht wird, konkret und als Zustimmung zum Wort YHWHs, ist für das Buch Jesaja offenbar: In Jerusalem, am Zion.

Via Merulana 124
I-00185 Roma

David VOLGGER ofm

SUMMARY

With the help of the Masoretic vocalisation the Hebrew consonantal text of Isa 53,10 was translated as follows: "And YHWH was pleased with his bruised one (he accepted him) whom he had allowed to become sick. When you make his life an Asham guilt offering he will see his offspring and live long. The Lord's plan will succeed through him". The comparison with ancient witnesses to the text has confirmed this interpretation. The investigation of how Isa 52,13–53,12 is embedded in the entire book of Isaiah has also shown that this interpretation is meaningful. In this context a positive sense was given to the anonymity of the "Servant" and to the anonymity of the "we" who speak from 53,1. For this anonymity communicates all possible divine revelations after Isaiah through God's word to Isaiah. YHWH's word lasts for ever and so will outlast all changes of time. Meanwhile the metaphorical comparison of the Servant with an Asham guilt offering (Isa 53,10) serves as a hermeneutical category for the possibility, disclosed by YHWH, of restoring the damaged relationship between God and Israel through insight into the past history of guilt. In conclusion Isa 52,13–53,12 was also interpreted as an image for the story or stories of Israel.

---

teilweise im "nachhinein" — erleuchteten Israels, das in sich Vergehen gegen YHWH, aber auch den Zuspruch YHWHs trägt. Auf das Wirken YHWHs bezogen wird dabei die durchgehaltene Liebe YHWHs wider alle Verkennung und Zurückstoßung offenbar. Vgl. HAAG, "Stellvertretung", 13.

([41]) Für die Tora YHWHs wird in Jes u.a. die Metapher "Licht" verwendet; vgl. dazu I. FISCHER, "Tora", 123; bzw. N. LOHFINK – (E. ZENGER), *Der Gott Israels und die Völker* (SBS 154; Stuttgart 1994), 54-57 (siehe Jes 2,5); zur Einschätzung der Lesung von Jes 53,11 mit dem Nomen *ʾwr* "Licht" (1Qa; 1Qb; 4Qd und G) vgl. TOV, "The Text of Isaiah at Qumran", 507-508. Neben dem "Licht" ist auch das "Wasser" ("Regen", "Schnee") als Metapher für die Tora im Jesajabuch zu nennen. Damit im Zusammenhang steht das Sprießen von Bäumen usw., vgl. Jes 55,10-13 und die Auslegung zu dieser Stelle durch M.C.A. KORPEL, "Metaphors in Isaiah LV", *VT* 46 (1996) 43-55 (v.a. 54-55).

Was ein Texthistoriker zur Entstehung der Evangelien sagen kann*

Ein Philologe muß es nicht rechtfertigen, wenn er seine Aufmerksamkeit den einflußreichsten Texten zuwendet, die je in griechischer Sprache geschrieben wurden. Es wäre aber geistesgeschichtlich höchst interessant zu erklären, warum er im Jahre 1998 eine *rara avis* im Luftraum der Theologen ist. Doch dies ist nicht die heutige Aufgabe.

Literarhistorische Urteile sind in hohem Maße dadurch gekennzeichnet, daß man ihnen nicht zustimmen muß, wenn man nicht will. Die Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft belegt das zur Genüge, und an Meinungen, die sich eine längere Zeit hindurch einer größeren Zustimmung erfreuen konnten, wird verständlicherweise umso hartnäckiger festgehalten, je weniger es davon gibt. Vergleichsweise harte Tatsachen im Rahmen der historischen Wissenschaften werden von der Überlieferungsgeschichte des Textes ermittelt, auf die sich die vorliegende Arbeit bewußt beschränkt.

I.

Wie hat man sich die Herausgabe eines Textes in der Zeit vor der Erfindung des Buchdrucks vorzustellen? Wer in der Antike einen Text verfaßte, mußte ihn abschreiben lassen. Die "Auflage" war gewöhnlich sehr klein, und da kein Kopist fehlerfrei arbeitete, war jedes einzelne Exemplar einer solchen Auflage vom anderen unterschieden. Wenn die "Auflage" vergriffen war, wurden wieder Abschriften angefertigt, auf denen nicht vermerkt war, daß es sich um eine weitere Serie handelte. Es war nicht einmal gesichert, daß alle neuen Abschriften jeweils von einem und demselben neuen Exemplar hergestellt wurden. Ein Kopist, der zwei oder mehr Exemplare eines Textes mit unterschiedlichem Textbestand in die Hand bekam, konnte nicht wissen, welches der Exemplare die "Ausgabe letzter Hand" war. Ebenso wenig konnte er im Einzelfall wissen, ob eine Textvariante eine beabsichtigte Änderung des Autors

(*) *Meinem Vater zum 24. 10.*

oder ein Fehler eines seiner Mitkopisten war, und zwar konnte er dies noch weniger wissen als der heutige Philologe, der sich auf eine mehrhundertjährige wissenschaftliche Tradition und viele Hilfsmittel stützt. Wenn also verschiedene Auflagen, Ausgaben, Fassungen, Editionen, Redaktionen [1] eines Textes erst einmal an die Öffentlichkeit gelangt waren, war es nahezu unmöglich, die jeweils frühere(n) Auflage(n) aus der zukünftigen Überlieferung des Textes auszuscheiden, wie es im Zeitalter des Buchdrucks geschieht. Verschiedene Auflagen eines Textes wären also mehr oder weniger gleichwertig nebeneinander in Gebrauch gewesen [2], wenn auch vielleicht in der Regel nicht an denselben Orten.

Wenn es in einer handschriftlichen Überlieferung unterschiedliche Auflagen des zu überliefernden Textes gab, war es also unvermeidlich, daß sie von den Kopisten kontaminiert wurden. Ein schlagendes Beispiel der Unvermeidlichkeit solcher Kontamination ist die Überlieferung der Apostelgeschichte. Die Varianten des "westlichen" Textes sind keineswegs auf die Handschriften beschränkt, die nach allgemeiner Meinung der "westlichen" Gruppe der Handschriften zugeordnet werden, sondern finden sich in mehr oder weniger großer Häufigkeit auch in anderen Zweigen der Überlieferung. Anders gesagt: Wenn es unterschiedliche Auflagen eines Textes in einer handschriftlichen Überlieferung gibt, werden die Unterschiede dieser Auflagen, zumal in einem so häufig kopierten Text wie dem NT, nach kurzer Zeit nur mehr als unterschiedliche Lesarten bemerkbar sein, die in mehr oder weniger starkem Maße über die gesamte Überlieferung verteilt sind. Wenn nun eine solche Auflage in dieser Weise als Individuum verschwunden war, war ihr Bestand an Lesarten in viel höherem Maße gesichert als vorher, da die Beseitigung *jeder einzelnen Lesart* einer solchen Fassung oder Edition eine Entscheidung von einem oder mehreren Kopisten gegen eben diese Lesart verlangt hätte [3], und zwar nicht nur in einer, sondern, im Falle eines so häufig kopierten Textes wie des NT, in zahlreichen Handschriften. Lassen sich demgemäß in der Überlieferung der Evangelien verschiedene

(1) Im folgenden Text ist nur noch von "Auflage" die Rede.

(2) Diese Überlegung ist nichts Neues, s. z. B. TH. ZAHN, *Das Evangelium des Johannes* (Leipzig [6]1921) 689-690.

(3) Dies ist die Voraussetzung und Erklärung dessen, was K. und B. Aland als "Tenazität" der Überlieferung des NT bezeichnen, s. K. ALAND – B. ALAND, *Der Text des Neuen Testamentes* (Stuttgart [2]1989) 295-296.

Auflagen mit unterschiedlichem Textbestand anhand der handschriftlichen Varianten nachweisen?

Es gibt im NT nur sehr wenige Fälle einer völlig auseinandergehenden handschriftlichen Überlieferung. Die gewichtigsten sind (1) die verschiedenen Markus-Schlüsse, (2) die Adultera-Perikope und (3) die beiden verschiedenen Fassungen von Acta ([4]). Sie sind die auffallenden Ausnahmen.

Von sehr wenigen unbedeutenden weiteren Fällen abgesehen, in denen in sehr behutsamer Weise versucht wird, den Text zu verdeutlichen oder vermeintlich zu berichtigen, sind die Evangelien insgesamt in bewundernswerter Einheitlichkeit überliefert. Die Varianten sämtlicher frühen Papyri und Handschriften sind immer nur die üblichen Kopistenfehler, die keinerlei Schlüsse auf das Vorhandensein wie auch immer gearteter unterschiedlicher Auflagen des Textes erlauben. Der Vergleich mit der in zwei Fassungen überlieferten Apostelgeschichte macht die Einheitlichkeit der Überlieferung der Evangelien besonders anschaulich.

Im folgenden sind exemplarisch sämtliche gewichtigen Sonderlesarten einer der zugleich umfangreichsten und frühesten Handschriften einer der neutestamentlichen Schriften zusammen-

([4]) a. Die verschiedenen Markus-Schlüsse sind Versuche, die vermeintlichen Mängel des originalen Schlusses von 16, 8 zu beseitigen. Sie lassen sich alle aus einem oder mehreren Gründen mit sehr großer Sicherheit als sekundär erweisen.

b. Die Adultera-Perikope Joh 7,53–8,11 läßt sich aufgrund sprachlicher Besonderheiten als ein Fremdkörper in Joh erweisen. Dazu paßt, daß die Perikope den Gedankengang zwischen 7, 52 und 8,12-14 unterbricht. Man fragt sich, was sie an dieser Stelle zu suchen hat. Besonderheiten der handschriftlichen Überlieferung bestätigen diesen Befund: (a) Die Perikope findet sich an wechselnden Stellen im NT, (b) Die Perikope selbst ist in ihrem Textbestand sehr unterschiedlich überliefert. Einem Redaktor, der seinen Namen verdient, wäre es zweifellos gelungen, einen Einschub wie diese Perikope, so vorzunehmen, daß die Nähte zur Umgebung des Einschubs weniger offensichtlich wären als in diesem Fall.

c. Die Apostelgeschichte existiert in zwei Fassungen, deren eine um fast ein Zehntel umfangreicher ist als die andere. Keine der beiden Fassungen, die ich nicht zögere "Redaktionen" zu nennen, ist insgesamt der anderen vorzuziehen, und zwar so wenig, daß selbst das Herausgeberkomitee des Nestle-Aland, das im allgemeinen im NT mit zu bestaunender Sicherheit nach "guten" Handschriften entscheidet, "proceeded in an eclectic fashion, judging that neither the Alexandrian nor the Western group of witnesses always preserves the original text" (B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* [Stuttgart ²1994] 235).

gestellt. Was hier im einzelnen vorgeführt wird, gilt für die gesamte Überlieferung der Evangelien.

Der P66, um 200, möglicherweise schon 150 entstanden, umfaßt u.a. folgende Teile des Johannesevangeliums: 1,1–6,11; 6,35–14,26; 14,29-30; 15,3-26; 16,2-4.6-7; 16,10–20,20.22-23; 20,25–21,9. Weitere Fragmente sind für den Zweck dieser Untersuchnug ohne Interesse (5).

2,13 καὶ ἐγγὺς] καὶ ἐγγὺς δὲ ante corr.
3,33 ἐσφράγισεν] οὗτος ἐσφράγισεν post corr.
5,6 ἤδη χρόνον ἔχει] ἤδη ἔχει χρόνον post corr.
ἔχει χρόνον ante corr.
5,28 ἐν τοῖς μνημείοις] ἐν τῷ ἐρήμῳ ante corr. vid.
5,36 αὐτὰ τὰ ἔργα] ταῦτα τὰ ἔργα
5,43 ἐγὼ ἐλήλυθα] ἐγὼ δὲ ἐλήλυθα
6,40 om. τοῦτο γάρ ἐστι τὸ θέλημα
6,52 οὗτος ἡμῖν δοῦναι τὴν σάρκα] οὗτος δοῦναι τὴν σάρκα post corr.
6,61 εἶπεν αὐτοῖς] εἶπεν αὐτοῖς Ἰησοῦς
6,64 οὐ πιστεύουσιν] μὴ πιστεύσουσιν
6,70 αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς] αὐτοῖς Ἰησους
7,8 οὔπω] οὐδέπω
7,27 ὁ δὲ χριστός] ὁ χριστὸς δέ
7,30 οὔπω] οὐδέπω
7,40 ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν] πολλοὶ ἐκ τοῦ ὄχλου οἱ ante corr.
8,25 ἔλεγον οὖν] καὶ ἔλεγον
8,28 οὐδέν] οὐδὲ ἕν
8,36 ἔσεσθε] ἐστέ
8,40 λελάληκα] λελάληκεν post corr.
8,42 ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐλήλυθα] ἐκ γὰρ τοῦ θεοῦ ἐξελήλυθα
ἀπέστειλεν] ἀπέσταλκεν
8,46 om. μοι ante corr.
9,28 om. τοῦ
9,30 ὁ ἄνθρωπος καὶ εἶπεν αὐτοῖς] καὶ εἶπεν ὁ ἄνθρωπος ante corr.
9,36 ἀπεκρίθη ἐκεῖνος καὶ εἶπεν· καὶ τίς ἐστιν, κύριε]
ἀπεκρίθη ἐκεῖνος καὶ 'τίς ἐστιν', ἔφη, 'κύριε...'
10,32 ἐμὲ] με
10,33 θεόν] τὸν θεόν ante corr.
10,34 ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς] Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς
11,2 ὁ ἀδελφὸς Λάζαρος ἠσθένει] καὶ ἀδελφός ἦν Λάζαρος ἀσθενῶν vid.

(5) V. Martin – J.W.B. Barns, *Papyrus Bodmer II, Suppl.*, (Bibl. Bodmeriana, Cologny 1962). Manche der hier aufgeführten Sonderlesarten fehlen im Apparat von Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart 271993).

11,3	ἀπέστειλαν οὖν αἱ ἀδελφαὶ πρὸς αὐτὸν λέγουσαι] ἀπέστειλεν οὖν Μαριὰ πρὸς αὐτὸν λέγουσα ante corr. ut videtur
11,4	om. τοῦ θεοῦ
11,5	om. αὐτῆς ante corr.
11,7	τοῖς μαθηταῖς] αὐτοῖς
11,27	πεπίστευκα] πιστεύω
11,31	ταχέως ἀνέστη] ἀνέστη ταχέως
11,39	om. κύριε
12,1	ἕξ] πέντε ante corr.
12,37	τοσαῦτα] ταῦτα ante corr.
13,1	ἦλθεν] ἥκει
	τοῦ κόσμου τούτου] τούτου τοῦ κόσμου
13,7	ἄρτι] αρ (!) ante corr.
13 20	λαμβάνει τὸν πέμψαντα] λαμβάνει καὶ τ. π.
13,24	λέγει] εἶπεν post corr.
13,35	ἐμοὶ μαθηταί ἐστε] ἐμοῦ ἐστε μαθηταί
14,2	εἶπον ἄν] ἄν εἶπον ante corr.
14,12	om. τούτων ante corr.
14 23	ἐλευσόμεθα] εἰσελευσόμεθα
15,3	ὑμῖν] ἐν ὑμῖν ante corr.
15,6	βάλλουσιν] βάλλουσιν αὐτά
15,8	καρπὸν πολύν] κ. πλείονα
15,15	εἴρηκα] λέγω vid.
15,18	μεμίσηκεν] ἐμίσει
15,24	οὐδείς] μηδείς
18,37	ἀπεκρίθη] ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν vid.
18,38	λέγει] λέγει οὖν
	om. ὁ Πιλᾶτος
20,30	om. τῷ ante corr.
21,6	in einem Einschub aus Lk 5, 5 ῥήματι] ὀνόματι

Mit nur wenigen Ausnahmen lassen sich diese Sonderlesarten des P[66] erklären als

a. Versehen,

b. Hör-, Gedächtnisfehler,

c. bewußte oder unbewußte Verdeutlichungen,

d. bewußte oder unbewußte tatsächliche oder vermeintliche stilistische Verbesserungen.

Es handelt sich also um die Fehler, die in der gesamten handschriftlichen Überlieferung der antiken Autoren zu beobachten sind.

Die Ausnahmen sind die Veränderungen der Tempora von Verben 8,42; 11,27; 13,1; 13,24; 15,15; 15,18. Es handelt sich auch dabei jedoch um Eingriffe in den Text, die ebenso oder noch stärker in

der Überlieferung anderer antiker Autoren, z.B. Lukians, zu beobachten und als stilistische Verbesserungsversuche zu werten sind. Möglicherweise ist auch die eine oder andere Änderung der Wortstellung einem in dieser Weise tätigen Korrektor zuzuweisen. Interessant sind diese Textänderungen, weil sie die Grenzen dessen zeigen, was an Eingriffen vorgenommen wurde. Die einzige Lesart, bei der sich der Verdacht erheben könnte, hier sei stärker in den Text eingegriffen worden, ist 11,3, wo der Papyrus die Initiative von den beiden Schwestern auf die eine von beiden, auf Maria, zu übertragen scheint. Auf den ersten Blick könnte es sich um eine theologisch begründete Veränderung handeln. Der zweite Blick zeigt, daß es sich um eine Lesart des Papyrus *ante correctionem* handelt, so daß ein Schreiberversehen eher anzunehmen und aus der Umgebung auch leicht zu erklären ist.

Es ist festzuhalten, daß in einem Evangelium, das in der Forschung in besonderem Maße als das Ergebnis einer längeren Editionsgeschichte betrachtet wurde und wird, die zweitälteste Handschrift und eine der ältesten des NT keinerlei Spuren einer solchen Editionsgeschichte erkennen läßt. Diese Feststellung läßt sich ebenso für die anderen Evangelien und die anderen frühen Handschriften treffen, und sie gilt für die Überlieferung des Neuen Testamentes insgesamt. Ich konnte keine einzige Lesart ermitteln, bei der sich der Verdacht hinreichend begründen ließe, es handele sich um eine Spur einer früheren unterschiedlichen Auflage eines der heute existierenden Evangelien (6).

II.

Es war bisher von der Editionsgeschichte die Rede, bei der es kaum Zweifel geben kann, was gemeint ist. Im Gegensatz dazu sind die Termini Formgeschichte und Redaktionsgeschichte sehr schwer faßbar. Wenn man Formgeschichte als Formgeschichte des synoptischen Traditionsstoffes und Redaktionsgeschichte als Formgeschichte der Evangelien auffaßt, wird man als ihre Gemeinsamkeit feststellen können, daß sie den größten Teil des Stoffes der Evangelien als ursprünglich isolierte, in vielen Fällen

(6) Während der Arbeit an diesem Papier konnte ich mit Freude feststellen, daß B. Aland diese Einschätzung der überlieferten Handschriftenvarianten teilt: B. ALAND, "Das Zeugnis der frühen Papyri für den Text der Evangelien", *The Four Gospels* (FS F. Neirynck; [ed. F. VAN SEGBROECK et al.] Leuven 1992) I, 325-335, bes. 329-330.

nicht einmal an die Person des Jesus von Nazareth gebundene Einzelstücke ansehen, die in mündlicher und/oder schriftlicher Form umgelaufen und dann durch die "Gemeinde" gestaltet, also nicht nur tradiert worden seien, bis sie ihre in den Evangelien erhaltene Form gefunden hätten(7). Läßt sich eine solche Vorstellung aus den Gegebenheiten der Überlieferungsgeschichte begründen?

Wenn man unterstellt, daß es richtig ist, daß ungezählte Einzelstücke der synoptischen Evangelien ihre "Form" zum überwiegenden Teil auf Grund einer "Gemeindetheologie" in den Gemeinden bekamen, können diese Einzelstücke nicht in jeweils nur einer Fassung existiert haben. Es stellt sich dann die Frage, wo die Spuren anderer als der in den synoptischen Evangelien überlieferten Fassungen solcher Einzelstücke zu finden sind. Diese Frage stellt sich in besonderem Maße dann, wenn ein bestimmtes Einzelstück, z.B. ein Weisheitsspruch, ursprünglich nicht mit der Person Jesu verbunden gewesen sein sollte, sondern erst in der Überlieferung mit ihm in Verbindung gebracht worden wäre. Es müßte in solchen Fällen nicht nur vielfältige, von verschiedenen christlichen Gemeinden jeweils unterschiedlich geprägte Fassungen eines solchen Einzelstückes gegeben haben, sondern auch jüdische oder hellenistische Fassungen, deren Spuren man erwarten dürfte.

Wie müßten die Spuren solcher Einzelstücke beschaffen sein? Wie müßten, anders gefragt, solche Einzelstücke in unterschiedlichen Verwendungen und Zusammenhängen ihre Gestalt bewahrt bzw. verändert haben? Wenn man das Reich der Spekulation meiden will, sollte man dort suchen, wo es dergleichen gibt.

Es folgen Beispiele von Einzelstücken aus evangelischer wie nicht-evangelischer Tradition, die in verschiedenen Fassungen vorliegen, so daß sich feststellen läßt, wie sie sich sowohl vereinzelt als auch in unterschiedlichen Zusammenhängen verändert haben:

(7) J. ROHDE, *Die redaktionsgeschichtliche Methode* (Hamburg 1966) 14. G. BORNKAMM, "Die Sturmstillung im Matthäusevangelium", *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (Hrsg. von G. BORNKAMM, G. BARTH, G. HELD) (Neukirchen 1960) 50, schließt seinen Aufsatz mit der Bemerkung, es solle nicht das Prinzip der Formgeschichte, die Einzelperikopen als die primären Daten der Überlieferung anzusehen, in Frage gestellt werden.

1.

Clemens Rom., II, 12, 2
Der Herr nämlich, befragt, wann sein Reich kommen werde, sagte: Wenn die Zwei Eins sein werden und das Außen wie das Innen und das Männliche zusammen mit dem Weiblichen weder männlich noch weiblich.

Clemens Alex., *Strom.* III, 13 (§92)
Als Salome sich erkundigte, wann sich erkennen lasse, wonach sie gefragt habe, antwortete der Herr: Wenn ihr das Gewand der Schmach zertreten habt und wenn die Zwei Eins geworden sind und das Männliche zusammen mit dem Weiblichen weder männlich noch weiblich.

2.

Clemens Rom., II, 5, 2-4
Der Herr spricht: Ihr werdet sein wie Schafe inmitten von Wölfen. Petrus antwortete ihm und sprach: Wenn nun die Wölfe die Schafe zerreißen? Jesus antwortete dem Petrus: Die Schafe brauchen nach ihrem Tode nicht länger in Angst vor den Wölfen zu sein; lebt auch ihr nicht in Furcht vor denjenigen, die euch zu töten versuchen und euch nichts antun können, sondern lebt in Furcht vor dem, der nach eurem Tode Macht hat über Seele und Körper, um euch in die Hölle des Feuers zu werfen.

Mt 10, 16
Seht, ich sende euch wie Schafe mitten unter Wölfe. (= Lk 10, 3)

Mt 10, 28
Lebt dabei nicht in Furcht vor denen, die wohl den Leib töten, aber die Seele nicht zu töten vermögen; lebt vielmehr in Furcht vor dem, der die Macht hat, sowohl die Seele als auch den Leib in der Hölle zu verderben. (= Lk 12, 4-5)

3.

Nazaräerevang. (Orig. *In Mt.* tom. XV 14, S. 389-390. Klostermann)
Es sprach zu ihm der andere der beiden reichen Männer: "Meister, was muß ich Gutes tun, damit ich lebe?" Er sprach zu ihm: "Mensch, tu was im Gesetz steht und in den Propheten".

Er antwortete ihm: "Das habe ich getan." Er sprach zu ihm: "So gehe hin, verkaufe alles, was du besitzest, und verteile es an die Armen und komm und folge mir nach!"

Mk 10, 17-27 parr.

Als er dann aufbrach um weiterzuwandern, lief einer auf ihn zu, warf sich vor ihm auf die Knie nieder und fragte ihn: "Guter Meister, was muß ich tun, um ewiges Leben zu erben?" Jesus antwortete ihm: "Was nennst du mich gut? Niemand ist gut als Gott allein. Du kennst die Gebote: 'Du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, nicht stehlen, nicht falsches Zeugnis ablegen, keinem das ihm Zukommende vorenthalten, ehre deinen Vater und deine Mutter!' Jener erwiderte ihm: "Meister, dies alles habe ich von meiner Jugend an gehalten". Jesus blickte ihn an, gewann ihn lieb und sagte zu ihm: "Eines fehlt dir noch: gehe hin,

verkaufe alles, was du besitzest, und gib den Erlös den Armen: so wirst du einen Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach!" Er aber wurde über dies Wort unmutig

Da begann jedoch der Reiche, sich am Kopf zu kratzen, und es gefiel ihm gar nicht. Und der Herr sprach zu ihm: "Wie kannst du sagen: ich habe getan, was im Gesetze steht und in den Propheten? — wo doch im Gesetz geschrieben steht: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst! Und siehe! Viele deiner Brüder, Söhne Abrahams, hüllen sich in dreckige Lumpen, sterben vor Hunger, und dein Haus ist voll von Gütern, und nichts, gar nichts kommt aus diesem zu ihnen heraus!"

und ging betrübt weg; denn er besaß ein großes Vermögen.

Und er wandte sich zu seinem Jünger Simon, der neben ihm saß, und sagte: "Simon, Jonas Sohn, leichter ist es, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr geht als ein Reicher in das Himmelreich".

Da blickte Jesus rings um sich und sagte seinen Jüngern: "Wie schwer wird es doch für die Begüterten sein, in das Reich Gottes einzugehen!" Die Jünger waren über diese seine Worte betroffen, Jesus aber wiederholte seinen Ausspruch nochmals mit den Worten: "Kinder, wie schwer ist es doch in das Reich Gottes einzugehen! Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr hindurchgeht, als daß ein Reicher in das Reich Gottes eingeht!"

4.

Plutarch, *Mor.* 235 C
Als in Olympia die Spiele stattfanden, wollte ein Greis zuschauen, fand aber keinen Platz. Er ging an vielen Plätzen vorbei und wurde dabei übel behandelt und verspottet, ohne daß ihn jemand in seine Reihe aufnahm. Als er zu den Lakedämoniern kam, standen alle jungen Leute und viele Männer auf und boten ihm ihren Platz an. Die versammelten Griechen lobten dieses Verhalten durch ihren Beifall über die Maßen. Da bewegte der Alte "sein graues Haupt und seinen grauen Bart" und brach in Tränen aus mit den Worten: "Schande über diese üblen Leute, denn alle Griechen wissen zwar, was gut und richtig ist, aber die Spartaner allein verhalten sich entsprechend.

Plutarch, *Mor.* 235 D
Während der Panathenäen behandelten die Athener einen Greis in schmählicher Weise, indem sie ihn herbeiriefen, als wollten sie ihn in ihre Sitzreihe aufnehmen; wenn er dann kam, taten sie es aber nicht. Als er schon durch fast alle Reihen gegangen war, kam er zu den Festbesuchern aus Sparta, die allesamt aufstanden und ihm ihren Platz anboten. Die Menge bedachte dieses Verhalten voller Bewunderung mit außergewöhnlichem Beifall, und einer der Spartaner sagte: Bei den Dioskuren, die Athener wissen schon, was gut und richtig ist, sie tun es aber nicht.

5.

Platon, *Staat* 330 a

Vielmehr ist hier das Wort des Themistokles wohl am Platze, mit dem er jenem Seriphier Bescheid tat. Als dieser sich nämlich in Schmähungen gegen ihn erging und sagte, er verdanke seinen Ruhm nicht sich selbst, sondern der Stadt, antwortete er, weder wäre er selbst, Themistokles, als Seriphier berühmt geworden noch jener als Athener.

Herodot 8, 125

Als Themistokles aus Sparta nach Athen zurückgekehrt war, wurde er von Timodemos aus Aphidnai, einem Feind, der sich sonst nicht weiter hervorgetan hatte, jetzt aber vor Neid barst, mit Schmähungen überhäuft. Timodemos machte ihm die Reise nach Sparta zum Vorwurf und sagte, die Geschenke der Spartaner verdanke er bloß Athen, aber nicht sich selbst. Als er gar kein Ende finden konnte, sagte Themistokles: "Ganz recht! Weder hätten mich, wenn ich aus Belbina stammte, die Spartiaten so geehrt, noch dich, Mann, obwohl du ein Athener bist".

6.

Aelian, *v. h.* 13, 38

Dieser (sc. Alkibiades) wurde von den Athenern zu einem Kapitalprozeß aus Sizilien gerufen, er gehorchte aber nicht und sagte: Es wäre töricht, wenn derjenige, der Recht hat, versucht freigesprochen zu werden, wenn die Möglichkeit besteht, daß er verurteilt wird. Da sagte jemand: "Vertraust du deinem Vaterland nicht bei einem Prozeß gegen dich?" Er antwortete: "Nicht einmal meiner Mutter! Denn ich fürchte, daß sie nicht Bescheid weiß, sich über den wahren Sachverhalt täuscht und den schwarzen statt des weißen Stimmsteins abgibt". Als er erfuhr, daß er von seinen Mitbürgern zum Tode verurteilt worden war, sagte er: "Zeigen wir ihnen also jetzt, daß wir

Plutarch, *Mor.* 186 ef

Von den Athenern zu einem Kapitalprozeß aus Sizilien abgerufen, versteckte er sich und sagte: "Es wäre töricht, wenn derjenige, der Recht hat, versucht freigesprochen zu werden, wenn die Möglichkeit besteht, daß er verurteilt wird".

Als jemand sagte: "Vertraust du deinem Vaterland nicht bei einem Prozeß gegen dich?", antwortete er: "Was mich betrifft, vertraue ich nicht einmal meiner Mutter, damit sie nicht aus irgendeiner Unkenntnis, den schwarzen statt des weißen Stimmsteins abgibt".

Als er hörte, daß sein Tod und der seiner Begleiter beschlossen war, sagte er: "Zeigen

Plutarch, *Alc.* 22, 1-4

In Thurioi begab er sich an Land, versteckte sich erfolgreich vor denen, die nach ihm suchten.

Als ihn jemand erkannte und sagte: "Alkibiades, vertraust du deinem Vaterland nicht?", antwortete er: "In allen anderen Dingen ja, aber wenn es um mein Leben geht, nicht einmal meiner Mutter, damit sie nicht aus Versehen einen schwarzen statt eines weißen Stimmsteins nimmt".

Als er später hörte, daß die Stadt ihn zum Tode

leben". Und er begab sich zu den Spartanern und entfesselte den Dekeleischen Krieg gegen die Athener.

wir ihnen also jetzt, daß wir leben". Und er schlug sich auf die Seite der Spartaner und zettelte den Dekeleischen Krieg gegen die Athener an.

verurteilt hatte, sagte er: "Nun werde ich ihnen zeigen, daß ich lebe".

7.

Plutarch, *Mor.* 525 d
Βυζάντιόν τινα λέγουσιν ἐπὶ δυσμόρφῳ γυναικὶ μοιξὸν εὑρόντ εἰπεῖν, 'ὦ ταλαίπορε, τίς ἀνάγκα; σαπρὰ γὰρ ἁ τρύξ'. Ein Byzantiner soll, als er einen Ehebrecher bei seiner häßlichen Ehefrau fand, gesagt haben: Du Unglücklicher! Was zwingt dich dazu? Die Hefe schimmelt doch schon!

Plutarch, *Mor.* 235 e
Λαβών τίς μοιχὸν ἐπ' αἰσχρᾷ γυναικί ἄθλιε εἶπε 'τίς τοι ἀνάγκα; Als jemand einen Ehebrecher bei seiner häßlichen Frau fand, sagte er: Du Ärmster, was zwingt denn dich dazu?

Philogelos 263
Εὐτράπελόν τις ἐλοι–δόρει, ὅτι Σοῦ τὴν γυναῖκα δωρεὰν ἔσχον. ὁ δὲ εἶπεν· Εμοὶ μὲν ἀνάγκη τοσούτου κακοῦ ἀνέξεσθαι· σοὶ δὲ τίς ἀνάγκη; Jemand versuchte einen witzigen Mann mit den Worten zu beleidigen: Ich habe deine Frau umsonst bekommen. Der antwortete: Ich bin gezwungen, ein solches Übel auf mich zu nehmen; was zwingt dich dazu?

8.

Plutarch, *Mor.* 189ef
Er (Lykurg) verhinderte, daß sie mehrmals gegen dieselben Krieg führten, um deren Kampftüchtigkeit nicht zu fördern. Als später Agesilaos verwundet wurde, sagte Antalkidas, er habe von den Thebanern eine gute Lehre erhalten, da er sie, die von sich aus nicht dazu bereit waren, an das Kriegführen gewöhnt und es sie gelehrt habe.

Plutarch, *Mor.* 227cd
Gefragt, warum er (Lykurg) verhindert habe, daß man mehrmals gegen dieselben Feinde zu Felde ziehe, sagte er: "Damit sie nicht, indem sie sich daran gewöhnen, sich öfter zu wehren, kriegserfahren werden". Deswegen schien auch ein Vorwurf gegen Agesilaos von nicht geringem Gewicht zu sein, er habe durch die ständigen Einfälle und Heerzüge in Böotien die Thebaner zu gleichwertigen Feinden der Spartaner gemacht. Als Antalkidas ihn verwundet liegen sah, sagte er: "Du hast einen schönen Lohn für deine Erziehungsarbeit bekommen, denn du hast sie, die weder kämpfen wollten noch sich darauf verstanden, gut unterrichtet".

Zuerst sollen, wenigstens kurz, die Beziehungen dieser Stücke jeweils zueinander betrachtet werden. Wir beginnen mit den nicht-evangelischen. In Nr 4 spricht für die Priorität von (b) die Tatsache, daß einer der wahren Protagonisten, ein Spartaner, die lakonisch kurze Zuspitzung ausspricht, nicht aber der Greis, der ja im Grunde eine Nebenfigur ist; sicher ist das jedoch keineswegs, denn (b) könnte sich ja auch der Hand eines sehr geschickten Bearbeiters verdanken. Manche Anekdote wird im Laufe der Tradition besser, häufig beim selben Erzähler. In Nr. 5 ist von der Fassung Herodots anzunehmen, daß sie ursprünglich und sogar historisch ist. Es ist sehr einleuchtend, daß die etwas sperrige Anekdote Herodots in die platonische Fassung gebracht wurde, nicht aber das Umgekehrte. Wie sehr die herodoteische Fassung an Vollständigkeit des Gedankenganges und an Schärfe der platonischen nachsteht, kann die folgende — falsche — Übersetzung (von A. Horneffer) zeigen: "...sagte Themistokles: 'Ganz recht! Wenn ich aus Belbina stammte, hätten die Spartiaten mich so nicht geehrt. Aber sie hätten auch dich nicht geehrt, wenn du ein Athener wärst'. "Der Gedankengang ist jedoch der folgende: 'Ich wäre nicht geehrt worden, wenn ich aus Belbina (einer kleinen, aber selbständigen Insel im saronischen Golf) stammte, du nicht, obgleich du wie ich aus Athen bist (denn Aphidnos ist ein Ort in Attika), wenn du an meiner Stelle nach Sparta gegangen wärest'. In Nr. 6 ist erstaunlicherweise die in den erzählenden Text von Plutarchs Biographie des Alkibiades eingebettete Fassung (c) kürzer als die Einzelstücke (a) und (b), was in bemerkenswertem Gegensatz steht zu dem, was Neutestamentler immer wieder mit Selbstverständlichkeit annehmen. Von keiner der drei Fassungen ist auch nur mit einer geringen Wahrscheinlichkeit zu sagen, daß sie den anderen vorausgeht. Da wir jedoch in diesem Fall wissen, daß Aelian in der 2.H. des 2. Jh. lebte, könnte er von Plutarch abgeschrieben haben. Auch in Nr. 7 läßt sich kaum entscheiden, welche der Fassungen die frühere ist. Die Hinzufügung der Herkunftsangabe in (a) erklärt zwar den dorischen Dialekt, hätte sich aber erübrigt, wenn statt ἀνάγκα die nicht-dorische Form ἀνάγκη etc. geschrieben worden wäre, denn nicht der dorische Dialekt macht den Witz aus, wie die Fassung (c) zeigt. Am gelungensten ist in seiner lakonischen Kürze, die durch das einzelne Dialektmerkmal ἀνάγκα noch unterstrichen wird, die Fassung (b), am wenigsten gelungen die pedantische Fassung (c). Die literarische Qualität läßt

jedoch keinen Schluß auf die Priorität zu. In Nr. 8 kann sowohl die kurze Fassung erweitert als auch die lange gekürzt worden sein. Selbst wenn man der kurzen Fassung literarisch den Vorzug gibt, heißt das ebenso wenig wie in Nr. 7, daß sie die frühere ist. *Mit einiger Wahrscheinlichkeit läßt sich also nur im Fall der Fassung von Nr. 5b sagen, daß sie früher ist als die Parallelfassung.*

Wenden wir uns nun, vor zu großer Zuversicht gewarnt, den Texten aus der evangelischen Tradition zu: In Nr. 1 kann sowohl ein ursprünglich vereinzeltes Wort — einerseits verkürzt, andererseits erweitert — in ein Evangelium(8) eingebettet als auch ein (vermeintliches) Herrenwort einem Evangelium entnommen, verkürzt und erweitert worden sein (Man vergleiche Nr. 6). Die Möglichkeit aber, daß noch weitere Fassungen vorhanden waren, über die wir nichts wissen können, ist nicht nur nicht auszuschließen, sondern angesichts des Befundes sehr viel wahrscheinlicher. Die Unterschiede lassen sich leichter erklären, wenn man wenigstens eine Zwischenstufe annimmt.

In Nr. 2 übersetzt Jeremias den mittleren Satz folgendermaßen: "Die Lämmer sollen nach ihrem Tode die Wölfe nicht fürchten" und kommentiert: "Schon der nicht gerade geistreiche Inhalt macht es schwer (in diesem Satz) ein versprengtes Herrenwort zu erblicken"(9). Man muß zweierlei beachten: 1. φοβείσθωσαν ist ein Imper. des Präsens, so daß man den Satz so wiedergeben muß: "Die Schafe *müssen / brauchen* nach ihrem Tod *nicht länger* (Imper. *Präsens* !) in Furcht vor den Wölfen *(zu) sein / (zu) leben"*. 2. In seiner prägnanten Kürze erinnert der gesamte Text und besonders dieser Satz an viele Texte des NT. Ich vervollständige: "*Selbst* die Schafe, *mit denen du euch vergleichst,* brauchen nach ihrem Tode die Wölfe nicht länger zu fürchten, *erst recht also nicht ihr, deren eigentliches Leben nach dem Tode kommt"*. Der Satz entspricht genau dem, was folgt, und dem, was bei Mt 10, 28 steht, so daß sich ein völlig unverächtlicher Gedankengang ergibt und die Meinung von Ropes sehr gut begründet ist: "Daß wir hier einen überlieferten und nicht einen künstlich konstruierten Zusammenhang haben, wage ich nicht zu bezweifeln; denn gerade diese sich

(8) Es handelte sich möglicherweise um das Ägypterevangelium, s. A. RESCH, *Agrapha* (Leipzig ²1906) 252-254. Siehe auch J. H. ROPES, *Die Sprüche Jesu* (Leipzig 1896) 129-132.

(9) J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte* (Gütersloh ²1983) 42.

miteinander in keinem Stück berührenden Stellen so zu verbinden, wäre gewiß niemandem nachträglich eingefallen" ([10]).

Im Fall von Nr. 3 gibt es keinen Grund, die eine gegenüber der anderen Fassung abzuwerten. Ich stimme sowohl Ropes als auch Jeremias zu, die beide Nr. 3a als eine selbständige, von Markus unabhängige Fassung der Geschichte vom reichen Jüngling ansehen([11]). Unter dem Gesichtspunkt der literarischen Qualität wäre der knappe Schluß von 3a dem überaus wortreichen von 3b vorzuziehen ([12]).

Ich komme zum eigentlichen Anlaß dieses Vergleichs: Die verschiedenen Fassungen unterscheiden sich u.a. durch Erweiterung des Personals (1; 2), (genauere) Benennung einer anonymen Person (5;7), Erweiterung des Redeteils (1a; 1b; 2; 3; 6a; 7), Verkürzung des Redeteils (1a; 1b; 6b), Veränderung des Ortes (4), zusätzliche Ortsangaben (5; 6; 8), Änderung des Sprechers (4), Umwandlung des Monologs in einen Dialog (7), (gewichtige) Erweiterung der Erzählung (5; 6b). Bei diesen acht Einzelstücken lassen sich demnach wenigstens 19 höchst gewichtige Unterschiede feststellen, und zwar in gleichem Maße in den Stücken der evangelischen wie in denen der nicht-evangelischen Tradition. Solche Veränderlichkeit von literarischen Einzelstücken ist als eine Konstante einer nicht-kanonisierten Überlieferung anzusehen, und sie gilt *a fortiori* unter den Bedingungen einer hypothetischen *per definitionem* nicht nur tradierenden, sondern selbständig gestaltenden "Gemeinde-theologie". Vergleichbare Unterschiede zueinander und zum überlieferten Text der Synoptiker müßten sich in jenen Einzelstücken gefunden haben, die die Form- und die Redaktionsgeschichtler als Quellen der synoptischen Evangelien glauben erschließen zu können, da die "Gemeindetheologie" ja der Weg ist, an dessen Ende erst die Kanonisierung steht. Wenn sie Recht hätten, müßten also Hunderte von gewichtigen Varianten zum überlieferten Text der Synoptiker

([10]) ROPES, *Agrapha*, 146-147; JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, 42.

([11]) JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, 47-49; ROPES, *Agrapha*, 148: "Daß sie aus guter alter Überlieferung stanmt und auf wirkliche Erinnerung zurückgeht, kann ich nicht bezweifeln".

([12]) Irgendeine Sicherheit gibt es nicht. Größte Behutsamkeit ist angeraten. Angesichts der Schwierigkeiten, die Beziehungen von *vorhandenen* Texten zueinander zu bestimmen, ist die Kühnheit zu bestaunen, mit der die Form- und die Redaktionsgeschichtler über *nicht (mehr) vorhandene* Texte urteilen. Das gilt nicht zuletzt für den Mut, mit dem über die Quelle Q geurteilt wird.

spurlos ([13]) verschwunden sein. Wer die vielen Fälle von vielfältigen Angleichungen der kanonischen Evangelien untereinander in den Handschriften betrachtet, muß es für völlig unwahrscheinlich halten, daß so viele mit den Evangelien eng verwandte Texte mit so vielen Varianten, die einem jeweils zahlenmäßig beachtlichen Teil des Zielpublikums eng vertraut gewesen sein müßten, keinerlei Spuren in den kanonischen Evangelien hinterlassen haben sollten, zumal ja auch die Schreiber eine geraume Zeit und in der Mehrheit keine beruflichen Kopisten gewesen sein dürften, sondern Glieder der Gemeinde. Auch die Bildung des Kanons, wenn man sie denn so früh annehmen will, hätte eine solche Menge von Varianten nicht so vollständig beseitigen können.

* * *

Ich fasse zusammen: 1. Es ist nach dem Befund in der handschriftlichen Überlieferung des Neuen Testamentes auszuschließen, daß es je eine Editionsgeschichte der Evangelien gegeben hat. Die Evangelien sind in der Form verfaßt worden, in der sie uns vorliegen. Es ist also Abschied zu nehmen von einem Ur-Markus, einem eschatologischen Ur-Johannes etc. 2. Es gibt keinerlei Anhaltspunkte dafür, daß die vorliegenden Evangelien auf einer mehr oder weniger langen theologisch und literarisch schöpferischen "Gemeinde"-Tradition von sehr zahlreichen mündlich und/oder schriftlich umlaufenden Einzelstücken gründen. Eine solche Tradition hätte sich in einer so großen Zahl von gewichtigen Textvarianten niedergeschlagen, daß deutliche Spuren davon geblieben wären ([14]).

Institut für Urchristentum und Antike
Humboldt-Universität
Waisenstr. 28
D-10179 Berlin

Ulrich VICTOR

([13]) Wenn die Beispiele Nr. 2 und 3 solche Spuren sein sollten, wären sie gewiß nicht hinreichend, um die Grundannahme der Form- und Redaktionsgeschichtler zu bestätigen und das gewichtige Gebäude zu tragen, das sie darauf gründen. Dazu bedürfte es mehr.

([14]) Aus einer etwas anderen Richtung kommt W.D. KÖHLER, *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus* (WUNT 2, 24; Tübingen 1987), zu einem verwandten Ergebnis. Er bemerkt am Schluß (525) seiner umfangreichen Arbeit: "...nie war die Aufnahme vorsynoptischer mündlicher Tradition wahrscheinlich zu machen".

SUMMARY

In view of the New Testament manuscript evidence, the gospels never had an editorial history. The gospels were composed in the form in which they exist today. There was consequently never an "Ur-Markus", an eschatological "Ur-Johannes" etc. There are no indications that the gospels are based on a longer or shorter creative theological and literary "community" tradition of very numerous units circulating orally or in writing. Such a tradition would have been reflected in so large a number of important textual variants that clear traces would have remained.

ANIMADVERSIONES

The Right Things You Want to Do
A Note on Galatians 5,17d

Gal 5,13–6,10 is usually taken as the parenetic section of the letter. Verses 13-24 can be considered as its first unit. In v. 13a ("For you were called to freedom") Paul more or less repeats what he has already said in v. 1a: "For freedom Christ has set us free". In v. 1 he had continued: "Stand fast, therefore, and do not submit again to a yoke of slavery", i.e, do not become subject to the law (cf. 4,21). The continuation in v. 13, however, is different, although the freedom's opposite, the theme of "slavery", is likewise repeated: "only do not use your freedom as an opportunity for the flesh, but through love become slaves to one another". The term "flesh" appears, and mutual service, love of neighbor is seen as a curb on any kind of wrongly-understood freedom. In vv. 14-15, then, this love of neighbor is further inculcated. In vv. 16-24 Paul calls for a life by the Spirit; he radically opposes "flesh" and "Spirit" (cf. 4,29 and, more especially, 3,3b: "Having started with the Spirit, are you now ending with the flesh?").

As is well known, within Gal 5,16-18 verse 17 defies any easy interpretation. This is the literal translation of the passage:

> 16 But I say, walk by the Spirit, and you will not fulfil the lust of the flesh.
> 17 For the flesh lusts against the Spirit, but the Spirit against the flesh; for these are opposed to each other, to prevent you from doing whatever you would.
> 18 But if you are led by the Spirit, you are not under the law.

According to v. 17 flesh and Spirit are at war; their desires are opposed to each other. This situation seems to cause a stalemate "so that you cannot do whatever you want". Yet in v. 16 Paul is definitely urging the Galatians; he visibly takes for granted the possibility of the Christians' choice for a life guided by the Spirit: you certainly will not (οὐ μή: strong negation) yield to the covetousness of the flesh. The same applies to v. 18. How then must v. 17 be understood within its immediate context? Not so long ago John M.G. Barclay wrote: "In fact this clause is generally acknowledged to be one of the most difficult in the whole letter" (1).

(1) J.M.G. BARCLAY, *Obeying the Truth.* A Study of Paul's Ethics in Galatians (Studies of the New Testament and its World; Edinburgh 1988) 112. Cf. In-Gyu HONG, *The Law in Galatians* (JSNTSS 81; Sheffield 1993) 185: "This verse has been a vexing problem to many interpreters. Here scholarly opinions differ considerably". Regarding the context Hong notes: "The flesh appears to be a personified power that works against the Spirit ... For Paul, existence under the flesh is compatible with existence under the law

1. A First Comparison

Several solutions to the difficulties in v. 17 have been proposed. However, before presenting a survey of the main interpretations, it may prove useful initially to compare Gal 5,17 with the somewhat similar passage Rom 7,15b-16(2).

Gal 5,17

17a ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος,

17b τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός,

17c ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται,

17d ἵνα μὴ ἃ ἐὰν θέλητε ταῦτα ποιῆτε.

Rom 7,15bc-16ab

15b οὐ γὰρ ὃ θέλω τοῦτο πράσσω,

15c ἀλλ' ὃ μισῶ τοῦτο πράσσω.

16a εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ,

16b σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός.

As can been seen Gal 5,17d is very similar to Rom 7,15b. Both clauses have a negation: see μή and οὐ. Both display a similar construction: ἃ ... ταῦτα and ὃ ... τοῦτο. In each the resumptive demonstrative pronoun(3) takes up the preceding relative pronoun which lacks determination. Moreover, the two clauses utilize the verb θέλω in a relative subclause. Finally, the verb ποιέω in Gal 5,17d is almost certainly the equivalent of πράσσω in Rom 7,15b (cf. 7,16a.19 and 20 with ποιέω).

There are, of course, major differences, too. In Gal 5,17d the negative purpose clause introduced by ἵνα μή depends on v. 17c and thus completes this clause which itself explains (γάρ) v. 17ab. The γάρ-clause of Rom 7,15b, however, is the first half of a co-ordinated sentence (οὐ ... ἀλλά) that round off v. 14: "I am carnal, sold under sin". Moreover, in Gal 5,17d the subjunctive (ἃ ἐὰν) θέλητε points to a general possibility, a future eventuality ("what you would" or – better? – "whatever you would"); in Rom 7,15b, however, by means of an indicative Paul speaks of what actually happens in the present (I do not do "what I want": ὃ θέλω). We should also mention the use of the first person singular in Rom 7,15b-16b whereas in Gal 5,17 the third person is employed in the three first clauses while in the fourth (v. 17d), quite suddenly, the second person plural appears and is found throughout the surrounding verses 16 and 18.

..., for subjection to the flesh causes man to break the law and thereby brings him under the bondage of the law" (87; cf. 166 and 175-176). According to J. BLIGH, *Galatians*. A Discussion of St Paul's Epistle (London 1969) 446, v. 16 is the equivalent of a conditional sentence ("If you walk by the Spirit, you will not fulfil the lust of the flesh") and is clearly parallel to v. 18 ("If you are led by the Spirit, you are not under the law").

(2) For a comparison see, e.g., P. ALTHAUS, " '... Dass ihr nicht tut, was ihr wollt' (Zur Auslegung von Gal. 5, 17)", *TLZ* 76 (1951) 15-18; O. MODALSKI, "Gal. 2,19-21; 5,16-18 und Röm. 7,7-24", *ThZ* 21 (1965) 22-37, esp. 29-37; and, in a rather original way, H.D. BETZ, *Galatians* (Hermeneia; Philadelphia 1979) 278-281 (see our note 5).

(3) In German: "anaphorisches Demonstrativ".

The main difference, however, is the function of these clauses in their respective contexts, i.e., in the line of thought. In Rom 7,13-25 Paul depicts the inner split in the "I". This "I" knows what is good, wants to do what is right and in its inmost self delights in the law of God. But evil lies close at hand; the "I" does the very thing it hates. The "I" does not understand its own actions. In utter powerlessness and despair Paul exclaims: "Wretched man that I am! Who will rescue me from this body of death"? (v. 24). In Romans 7 he most probably depicts the pre-Christian situation, the unredeemed state of the Jew and perhaps anyone's condition without Christ (4). In Gal 5,13–6,10, on the other hand, Paul addresses his Christians in Galatia; he exhorts them. In 5,17d he does not explicitly say whether it is good or evil — or both — that they are unable to do; at any rate, they appear to be incapable of performing a desired act. The opposition between flesh and Spirit seems to aim at this: (literally) "in order that whatever you want (to do), these things you do not do" (5).

Up to this point our findings are rather disturbing. In the context of Romans 7, where a preconversion situation is described, Paul admits that the inmost self of the human person wants to do what is right (vv. 18-23) and that his mind agrees that the law is good (v. 25), although this person is sold under sin (v. 14) and as a matter of fact serves "the law of sin" (v. 25). In Galatians 5–6, in a context of parenesis meant for the Christians in Galatia, the reader quite unexpectedly comes across 5,17 in which verse, if the above interpretation is accepted, Paul points to a hopeless blind alley, a dead-end. Within the Christian there is, according to v. 17, a fierce opposition put up by the lusting flesh and a Spirit which is just as insistent; there appears to be no way out. The reader asks: does the Spirit, after all, not prevail?

2. *Several Proposals*

In Gal 5,17c ("for these are opposed to each other") ταῦτα resumes the desiring of the flesh and that of the Spirit (see v. 17ab). Flesh and Spirit, or more concretely, their desires, are in conflict with each other. The aim of that conflict, or its result, is that "you Galatians" cannot do whatever you wish to do (v. 17d). In recent exegesis four main lines of interpretation can be distinguished (6).

(4) Cf. J. LAMBRECHT, *The Wretched "I" and Its Liberation* (Louvain Theol. & Past. Monogr. 14; Leuven 1992).

(5) BETZ, *Galatians,* 279-280, detects two "wills", in Romans 7, in Gal 5,17 even three (the "I", the "Spirit" and the "flesh"). For Betz the anthropological theory in Gal 5,17 — basically pre-Pauline in origin — is not integrated into the soteriological context of vv. 16 and 18 and, therefore, "it must be taken for what it says: the human body is a battlefield on which the powers of the flesh and the Spirit fight against each other, so that the human will is disabled from carrying out its intentions" (280-281). Furthermore, Romans 7 is not simply the working out of Gal 5,17. "... we should assume that Paul's theological thinking did not stop between the letters, that because of new situations he encountered and new insights he gained, new efforts were required to state his position" (280).

(6) For a more detailed survey and bibliographical references, see BARCLAY, *Obeying the Truth*, 110-119; cf. also F.J. MATERA, *Galatians* (Sacra Pagina; Collegeville 1992) 206-207.

a. A Stalemate between Flesh and Spirit

According to this interpretation, the most obvious sense of v. 17d taken in itself is, it would seem, that one is unable to follow either the urging of the flesh or that of the Spirit. Flesh and Spirit frustrate each another; the consequence is a stalemate: no possibility of acting according to either one of these powers, of really and fully obeying either the flesh or the Spirit (7). Yet for a Christian such a stalemate is the admission of defeat; there can be, after all, no victory of the Spirit over the flesh.

Verse 17, however, should not be isolated; it cannot be explained without its context. So most commentators consider what Paul says in this verse as an exaggeration for the sake of warning. Paul entreats the Galatians: "Walk by the Spirit and you will not gratify the desires of the flesh" (v. 16). The Christians, however, should not be naïve; as long as they are in the body and live on earth the struggle will prove difficult. In each Christian, flesh and Spirit are diametrically opposed and do battle with each other. Therefore, the Galatians should take into account the all too real "not yet" of the eschatological reservation. What they can be assured of, however, is the fact that if they allow themselves to be led by the Spirit, they will not be under the domination of the law (cf. v. 18) (8). Quite the contrary, through love of neighbor they will fulfil the whole law (cf. v. 14). True, according to this explanation the content of "whatever you would" in v. 17d is both good and evil; in its very wording the verse indicates a blockage. It is claimed, however, that one should not take v. 17d literally. What Paul says here is meant to emphasize the dangers of Christian moral life in this world and to add a motivating force to his exhortation, forceful as it is.

For M.-J. Lagrange πνεῦμα in v. 17 is not the Spirit of God (cf. 4,6) but the renewed spirit, i.e., the human spirit transformed by the divine Spirit. The contrast between flesh and spirit is a contrast within the human being; the opposition must be situated on the same level. In Catholic theology that spirit is termed "grace". In people on earth, Christian people

(7) Cf. E. DE WITT BURTON, *The Epistle to the Galatians* (ICC; Edinburgh 1921, repr. 1968) 300-302: "Does the man choose evil, the Spirit opposes him; does he choose good, the flesh hinders him" (302); BETZ, *Galatians*, 279-281 (but see note 5); J. ROHDE, *Der Brief des Paulus and die Galater* (THNT; Berlin 1989) 234-235; R.N. LONGENECKER, *Galatians* (Word; Dallas, TX 1990) 245-246; A. VANHOYE, *La lettera ai Galati. Seconda parte* (Rome [3]1997) 221-222 (see our quotation in note 24); J.D.G. DUNN, *The Epistle to the Galatians* (Black's NT; London 1993) 297-300: "... those things you want are associated with the desirings of *both* flesh *and* Spirit" (299). See also ALTHAUS, "... Dass ihr nicht tut, was ihr wollt", 15-16, who clearly describes (but rejects) "das jeweilige Wollen des Menschen" (15) and lists German exegetes who defend this majority opinion (Bengel, B. Weiss, Zahn, Schlatter, Oepke, Lietzmann, Schlier).

(8) Cf. F. MUSSNER, *Der Galaterbrief* (HTKNT; Freiburg – Basel – Wien 1974) 375-378: The flesh and the Spirit "kämpfen im Menschen um den Menschen. Der Mensch ist jedoch den beiden Mächten nicht einfach ausgeliefert; das 'Begehren' des Geistes bzw. des Fleisches stellt ihn vielmehr in eine Entscheidungssituation, in der er jeweils aufgerufen ist, 'das zu tun', wozu er getrieben wird. Wäre der Mensch machtlos zwischen beide Mächte gestellt und wäre er das nur passive Kampffeld zwischen Fleisch und Geist, dann hätten der Imperativ des Apostels in V 16 ... und die Aussage des V 18 keinen Sinn" (377-378).

included, too, fleshly tendencies and spiritual aspirations are continually in conflict (9). A difficulty with this proposal is that it assumes a change from God's Spirit as described in 4,6 (and probably also in 5,16.18.22 and 25) to the human spirit in 5,17, although, of course, the presence of the Spirit in us cannot but transform our spirit (10).

b. Fleshly Desires

A number of interpreters prefer to take the expression "whatever you would" as pointing to the evil desires of the flesh: even Christians are tempted over and over again; even they may want to follow the cravings of the flesh. Paul does not repeat the verb ἐπιθυμεῖ in v. 17b. This verb, it is argued, should not be supplied since in v. 17a it is used in a negative sense ("to lust"). As in Rom 7,7-8 it most probably refers to fleshly sinful "covetousness" (11). The presence of Spirit in the Christians strongly opposes the flesh. This opposing drive frustrates those fleshly desires on the condition, of course, that one "walks by the Spirit" or "is guided by the Spirit": see vv. 16 and 18 (12). It must be recognized that this understanding does fit the context of 5,13-24. In v. 17 itself, however, there is nothing which indicates the victorious action of the Spirit. The verb ἐπιθυμέω of v. 17a is mentally supplied almost spontaneously in v. 17b (13) and, therefore, in both clauses its meaning is most probably neutral ("to desire"). Moreover, it would be rather strange that what the Galatian Christians want is always evil and wrong. Are we, therefore, left with the mutual opposition of flesh and Spirit as defended in the first proposal? The answer is: not necessarily.

c. Spirit-Inspired Wishes

Some commentators take the expression "whatever you would" the other way round: it perhaps refers to the good desires, to the urging of the Spirit. In their view Paul can hardly assume that, with its opposite desires, the flesh makes the activity of the Spirit unsuccessful since the immediate context militates against such an understanding. The repeated exhortations force us to suppose that a life guided by the Spirit must and can be lived in a Christian community (14). But then the question should

(9) M.-J. LAGRANGE, *Epître aux Galates* (EB; Paris 1918, repr. 1950) 147-148: "Il y a donc entre les facultés humaines et l'Esprit de Dieu ce moyen terme qui est l'esprit participé, et que la théologie catholique nomme la grâce. C'est ici le sens le plus naturel, puisque les puissances sont affrontées dans l'homme" (147).

(10) For the human spirit, see the closing verse "your spirit" (Gal 6,18).

(11) Cf., e.g., B. CORSANI, *Lettera ai Galati* (Genova 1990) 353: "Sarebbe per lo meno singolare che Paolo usasse questo verbo per un soggetto comme τὸ πνεῦμα".

(12) G.W. HANSEN, *Galatians* (IVP NT Commentary Series; Downers Grove, IL 1993), 170-171: Spirit-led Christians do not indulge their sinful nature (v. 13) nor gratify its desires (v. 16); they do not do the evil things they want to do; they are not "left without moral direction to do whatever they want" (171). This would also seem to be the position of CORSANI, *Galati*, 353-355 (esp. 355).

(13) Cf. DUNN, *Galatians*, 297: "to supply 'fights' ... is unwarranted".

(14) See, more particularly, ALTHAUS, "... Dass ihr nicht tut, was ihr wollt" (with references to Luther and Calvin). R. BULTMANN, "Christus des Gesetzes Ende" (1940), in IDEM, *Glauben und Verstehen II* (Tübingen 1952), 46, n. 6 (this interpretation "ist

be asked again: does this approach take into account the outright opposition present in v. 17?

d. A Structureless Existence

In his valuable monograph *Obeying the Truth* John M.G. Barclay proposes to understand ἃ ἐὰν θέλητε as "(doing) whatever you want". By this expression Paul means a "structureless existence" ([15]). However, since the Christians "are caught up into a warfare which determines their moral choices" such an existence is no longer possible. The Galatians cannot go from the flesh to the Spirit and back from the Spirit to the flesh. They must take sides. Or better, "they are already committed *to* some forms of activity (the Spirit) and *against* others (the flesh)" ([16]). More than the written context it is Christian life itself that shows the way out. This interpretation brings us back to the comprehensive understanding of "whatever you would" in v. 17d: "structureless" means good or evil, right or wrong.

3. What You Want to Do

In Gal 5,16b the οὐ μή construction is almost certainly not the equivalent of an imperative ([17]). With this emphatic negative the construction expresses the result if the imperative of v. 16a is obeyed: walk by the Spirit, and thus you will in no way yield to the desires of the flesh. Verse 17 contains two γάρ clauses. The first one ("for the the flesh desires against the Spirit", v. 17a) grounds the whole of v. 16; more specifically, by pointing to the "desiring" activity of the flesh, it provides the reason why the Galatians must "walk by the Spirit" ([18]). Verse 17b adds the antithetic remark introduced with δέ: "but the Spirit against the flesh". The second γάρ clause ([19]) further explains v. 17ab: for these (i.e., flesh and Spirit) oppose each other lest you do whatever you wish. (v. 17cd) ([20]). It

---

wohl vorzuziehen"); MODALSKI, "Gal. 2,19-21; 5,16-18", 30. D. LÜHRMANN, *Der Brief an die Galater* (Zürcher Bibelkommentare; Zürich 1978) 88-89, translates: "was ihr (eigentlich) wollt" (88) and comments: "Über das Gesetz kommt der Mensch gerade nicht zur erhofften Identität mit sich selbst" (89). U. BORSE, *Der Brief an die Galater* (RNT; Regensburg 1984) 194-196, provides a rather loose paraphrase as translation: "damit ihr (eben) das tut, was ihr nicht wollt" (194); he explains and defends his version by referring to Romans 7 (195-196).

([15]) BARCLAY, *Obeying the Truth*, 115. The Christians are not free "to live however they like", "to do whatever they want" (112). Cf. MATERA, *Galatians*, 207: "the dangerous position of libertinism, doing whatever they want".

([16]) BARCLAY, *Obeying the Truth*, 115. "The warfare imagery is invoked not to indicate that the two sides are evenly balanced" (ibid.). Cf. MATERA, *Galatians*, 199-220 and 206-207; HANSEN, *Galatians*, 168-172 (but see also note 12); HONG, *The Law*, 185-186.

([17]) Cf. BARCLAY, *Obeying the Truth*, 111, n. 10.

([18]) In this reading the causal (and warning) force of γάρ is expressed in the first clause and not, as often in a (μὲν) γὰρ ... δέ construction, in the second clause. Cf. M. ZERWICK, *Biblical Greek* (Rome 1963), nos. 474-477.

([19]) The variant reading δέ for this second γάρ is almost certainly secondary. According to MUSSNER, *Galaterbrief*, 176, n. 16, γάρ is "sicher ursprünglich".

([20]) See LONGENECKER, *Galatians*, 245: "The neutral plural pronoun ταῦτα (these things,' 'these entities') refers back to 'the flesh' and the 'the Spirit,' treating them now more as 'things' or 'entities' than personal forces".

would seem that the ἵνα μὴ ... ἐάν + subjunctive clause (21) directly depends on v. 17c, not on the whole of v. 17abc. It is not immediately clear whether v. 17d still possesses a purpose force ("in order that") or, more probably, simply points to the result ("so that") (22). Verse 18 consists of a conditional period: "but if you are led by the Spirit, you are not under the law". This last expression, ὑπὸ νόμον, probably indicates the law obligations which, according to Paul, no one is able to carry out and which therefore lead to transgressions and sin, condemnation and curse (cf., e.g., 3,10 and Rom 3,19-20 and 23) (23).

A. Vanhoye stresses that ἃ ἐὰν θέλητε means "'whatever' you would"(24). He explains the content of such a "wanting" as containing both good and evil: "il nostro sogno sarebbe di poter soddisfare tutti i nostri impulsi successivi, il desiderio di vivere comodamente e il desiderio di essere generosi, il desiderio dei piaceri di ogni genere, sessuali, sensuali, e il desiderio della gioia spirituale e dell'amore puro" (25). One is inclined, however, to ask whether the claim regarding the ἄν (or ἐάν) with the subjunctive can be pressed here. True, by itself such a construction points to the future (26) and, therefore, the matter remains indeterminate and universal. Does it necessarily mean "whatever" or "whatsoever"? To be sure, the relative pronoun ἅ is without antecedent. Moreover, the resumptive demonstrative pronoun ταῦτα does not exclude a possible universal sense in the previous clause. However, in addition to Rom 7,15c Paul employs the construction with an indeterminate relative pronoun and subjunctive, followed by a resumptive pronoun, in two more passages, namely in Gal 6,7: ὃ ἐὰν σπείρῃ, τοῦτο καὶ θερίσει, and in 1 Cor 16,3: οὓς ἐὰν δοκιμάσητε, ... τούτους πέμψω. "Whatever" and "whoever" may be a correct rendering, yet in both cases the indeterminate and general character of the relative pronoun should not be unduly emphasized. The translation "what" (or "that which") in Gal 6,7 (27) and "(those) who" in 1

(21) See LONGENECKER, *Galatians*, 245: "The neutral plural pronoun ταῦτα (these things,' 'these entities') refers back to 'the flesh' and the 'the Spirit', treating them now more as 'things' or 'entities' than personal forces".

(22) See ZERWICK, *Biblical Greek*, nr. 352; BARCLAY, *Obeying the Truth*, 112, who quotes C.F.D. MOULE, *An Idiom Book of New Testament Greek* (Cambridge ²1959) 142, describing the "Semitic mind" as "notoriously unwilling to draw a sharp dividing line between purpose and consequence". Often the terms "telic" and "ecbatic" are used. To see in v. 17d a divine intention, as ROHDE, *Galater*, 234 ("von Gott her bezweckt") does, is most probably misguided.

(23) See, e.g., J. LAMBRECHT, *Pauline Studies* (BETL 115, Leuven 1994) 271-298: "Curse and Blessing: A Study of Galatians 3,10-14".

(24) VANHOYE, *Galati*, 221-222: "occorre tradurre con precisione *ha ean thelête*; non significa semplicemente 'ciò che volete', ma 'tutto ciò che vorreste' (*an* con il congiuntivo ha questo senso)" (221). No doubt "vorreste" is the correct translation of the construction. In Paul's text, however, there is neither πάντα ("tutto") nor ἅτινα (cf. 5,19).

(25) Ibid., 221.

(26) Cf. J.H. MOULTON, *A Grammar of New Testament Greek. Vol. III: Syntax* (by N. TURNER; Edinburgh 1963) 106-110; A.T. ROBERTSON, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (London 1914) 957: "The subjunctive with the indefinite relative ... is futuristic", and hence indeterminate and universal.

(27) See the opposition between "sowing to the flesh" and "sowing to the Spirit" in Gal 6,8, but there is no stalemate. The two results are indicated: "reaping corruption" and "reaping eternal life". Compare the indicative in Gal 6,12: ὅσοι θέλουσιν ..., οὗτοι....

Cor 6,7 is equally appropriate. The same, I presume, applies to Gal 5,17d(28).

The content of ἅ in v. 17d remains general and vague, even if, as we believe, that content is positive. Moreover, the present tense of the verb in the subjunctive (ἃ ἐὰν) θέλητε points to continuation in the future; by itself the verb θέλω may have either a neutral or a negative or a positive direct object. All this is true. In Gal 5,17d, however, Paul speaks to the Galatians in the second person plural "what you want". One can, it would seem, correctly assume that as Christians they want and wish to do what is right, not "whatsoever they would".

This is confirmed by the parallel passage in Romans 7, even though here the "I" is not yet a Christian. There can be no doubt that in Rom 7,15.18.19 and 21 the "I" wants what is good and right: see ἀγαθόν (v. 19) and τὸ καλόν (v. 21). The "I" delights in the law of God (v. 22). With regard to evil (κακόν, v. 21) Paul explictly states that he does not want it: see οὐ θέλω in vv. 16.19 and 20. Because of the presence of the relative pronoun taken up by the determinative pronoun (see also γάρ) Rom 7,19 is very instructive: οὐ γὰρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὃ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω(29). Even the preconversion "I" only wants to do what is good(30). Earlier, in Rom 7,15-16, the context fills the double indeterminate ὅ unequivocally with two opposing ideas: wanting what is good, not wanting what is wrong. The "I" wants only what is right.

What is then the flow of thought in Gal 5,16-18? After the commandment and the ensuing assurance of v. 16, the grounding clause of v. 17a emphasizes the fact that in their Christian existence, as long as they live in the body, the desires of the flesh remain dangerously active(31). Verse 17b then completes the one-sided picture of v. 17a: there is, of course, also the contrastive urging of the indwelling Spirit. In v. 17cd Paul adds: the opposition of flesh and Spirit is so strong that — without a

(28) MATERA, *Galatians*, 199, translates "so that you cannot do whatever you want". He brings together five English translations: "to prevent you from doing what you would" (*RSV*); "to prevent you from doing what you want" (*NRSV*); "so that you may not do what you want" (*NAB*); "so that what you will do you cannot do" (*NEB*); "so that you cannot do what you want" (*REB*) (pp. 199-200). All have "what". Equally the *Lutherbibel* translates: "so dass ihr nicht tut, 'was' ihr wollt", and the *Einheitsübersetzung*: "so dass ihr nicht imstande seid, das zu tun, 'was' ihr wollt".

(29) Cf. also Gal 2,18: εἰ γὰρ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ. K. BEYER, *Semitische Syntax des Neuen Testaments* (Studien zur Umwelt des Neuen Testamentes 1; Göttingen 1962) 171, writes about the resumptive demonstrative pronoun in the accusative: "Hier handelt es sich wohl um einen Gräzismus, da dies im Semitischen ganz selten ist" (see also p. 175).

(30) On the difference between Rom 7 and Gal 5, see J.M.S. BALJON, *Exegetisch-kritische verhandeling over den brief van Paulus aan de Galaten* (Leiden 1889) 243: "Daar is de νοῦς gebonden onder de macht van de σάρξ. Hier evenwel niet. Hier is alleen strijd". Cf. ALTHAUS, "... Dass ihr nicht tut, was ihr wollt", 16-18: "Das Subjekt des 'was ihr wollt' ist der von Gott geschaffener Mensch... Die *Erlösung* des Menschen durch den Geist Jesu Christi knüpft an die *Schöpfung* ... an" (18).

(31) Paul seems to refer to the deficiencies in the Galatian churches (see, e.g., 5,15), but any Christian reader of this text recognizes the inner conflicts and the all too frequent moral defeats.

determined resolution (32) — "you Galatians" would not be able to do the good you want to do. However, if you are really led by the Spirit, you are not under the law and everything will be all right (cf. v. 18 with δέ at the beginning). According to this paraphrase verse 17 functions as a stern warning. The motivating clause of v. 17a introduces a rather abstract anthropological consideration which is further worked out in v. 17bc. For a moment, as it were, Paul forgets the Christian moral choice which the Galatians are supposed to renew. Just as in 6,8, so also in 5,17abc the third person is used. It is only at v. 17d that Paul returns to the second person and makes the Galatians realize what would happen without a positive choice and the necessary inward discipline, without the personally accepted effective guidance of the Spirit: you would be unable to do the good you — even as ordinarly human beings, but certainly as Christians — want to do (33).

In sum, I think that the third proposal of part II of this note should be explained along the lines suggested in part III (34). We can be permitted, I believe, to suppose that the Spirit-filled Christians in Galatia want to do the right things. To be sure, they are in need of admonition and exhortation. In a realistic way Paul reminds them of their somewhat fragile condition. He points to the eschatological tension between the "already" and the "not yet", between the indicative and the imperative. They are still in the body; they yet live in this world. Some of these Gentile Christians are attracted to the "works of the law". But, as Paul has been arguing at great length in this letter, that is not a solution. On the contrary, the Spirit alone constitutes the really "empowering presence" (35). Therefore, "if we live by the Spirit, let us also walk by the Spirit" (v. 25). It would seem that Gal 5,17, properly understood, fits very well into this context of admonition.

Via della Pilotta, 25 Jan LAMBRECHT, S.J.
00187 Rome – Italy

(32) This idea is not to be found in v. 17 itself but must be mentally supplied because of the immediate context.

(33) Cf. A. OEPKE, "Irrwege in der neueren Paulusforschung", *TLZ* 77 (1952) 449-458, answering Althaus (see our note 2): As long as one remains between the two forces one does not do what one "eigentlich, seiner schöpfungsgemässig gesetzten und vom Geist erneuerten Natur nach" (458) wills. See also the rather free rendering in the *Gute Nachricht Bibel*: "so dass ihr von euch aus das Gute nicht tun könnt, das ihr doch eigentlich wollt". H.M. RIDDERBOS, *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia* (NICNT; Grand Rapids 1953, reprint 1974) 203-204, likewise sees the content of "what you want to do" as positive ("by virtue of the new man" in the Christians). Yet as far v. 17 is concerned he speaks of "an irreconcilable conflict", of the fact that Christian life, too, "is subject to a penetrating, internal dualism. Still, this is not the last thing that can be said of the matter. It is not passivity but action that is in order...". Ridderbos then refers to vv. 16 and 18.

(34) See note 14 (cf. especially the strong defense by Althaus almost 50 years ago).

(35) Cf. the title of G. FEE's book: *God's Empowering Presence*. The Holy Spirit in the Letters of Paul (Peabody, MA 1994).

SUMMARY

We can assume that the Spirit-filled Christians in Galatia want to do the right things. To be sure, they are in need of admonition and exhortation. In a realistic way Paul reminds them of their somewhat fragile condition. He points to the eschatological tension between the "already" and the "not yet", between the indicative and the imperative. They are still in the body, yet they live in this world. Some of these Gentile Christians are attracted to the "works of the law". But, as Paul has been arguing at great length in this letter, that is not a solution. On the contrary, the Spirit alone constitutes the really "empowering presence". Therefore, "if we live by the Spirit, let us also walk by the Spirit" (v. 25). It would seem that Gal 5,17, properly understood, fits very well into this context of admonition.

The Naked Young Man: a Historian's Hypothesis on Mark 14,51-52

Mark's account of the arrest of Jesus in Gethsemane concludes with a mysterious passage.

> 51 Καὶ νεανίσκος τις συνηκολούθει αὐτῷ περιβεβλημένος σινδόνα ἐπὶ γυμνοῦ, καὶ κρατοῦσιν αὐτόν· 52 ὁ δὲ καταλιπὼν τὴν σινδόνα γυμνὸς ἔφυγεν.

Citing it in translation is problematical since on crucial points the words chosen must at once proceed from and determine an understanding of it. To illustrate, the Anchor Bible and the New English Bible may be compared.

> *AB:* A certain young man, dressed only in a linen cloth, followed him. They tried to seize him, but he left the linen cloth behind and ran away naked.
>
> *NEB:* Among those following was a young man with nothing on but a linen cloth. They tried to seize him; but he slipped out of the linen cloth and ran away naked.

As will be suggested by the difference between these translations, the principal difficulty in rendering is how to present the young man's association with Jesus. How to denote him is also a matter of nuance: the Anchor Bible's "a certain young man" is preferable. To pass from translation to interpretation, while the figure's manner of dress and the state in which he escaped are exactly rendered in both translations, the significance of the description is open to argument (1). Further reflection on the problems of understanding the passage may, however, be postponed until the question of the young man's identity is considered.

To pose the question of identification at all is to assume that the episode is historical. This premiss seems secure. Only two Old Testament texts have been adduced — Amos 2,16 and Gen 39,12 — which might serve as a basis of scriptural fulfilment in and thus dilute the historicity of the Marcan passage. In neither case is the correspondence convincing (2). That is not to say that the episode is without meaning for the evangelist. Vanhoye, suggestively, finds in Mark's account of the arrest and resurrection of Jesus a counterpoint between the young man of Gethsemane

(1) B. SAUNDERSON, "Gethsemane: the missing witness", *Bib* 70 (1989) 224-233 in an erudite consideration of the young man's clothing as described and of the state in which he may be supposed to have fled would diminish the dramatic impression of both as conveyed by a strictly, or superficially, literal reading.

(2) A. VANHOYE, "La fuite du jeune homme nu (Mc 14,51-52)", *Bib* 52 (1971) 403, and H. FLEDDERMANN, "The flight of a naked young man (Mark 14:51-52)", *CBQ* 41 (1979) 413, 414, judiciously review this approach.

and the young man at the tomb, between humiliation and exaltation ([3]). Fleddermann, also suggestively, sees an antithesis between flight and acceptance. Although, in view of the preceding pericope, a type of the fleeing disciple is perhaps superfluous, the young man, by this reading, represents Mark's judgement on the events, a "signature" summarising his theology ([4]). Other exegesis would insist on the symbolism of Christian initiation ([5]). Such attempts to make sense of overtly unpromising material may help to explain, if conservatism and an eye for vivid detail are considered insufficient explanation in themselves, why Mark has preserved the episode. However, the rôle that it so reticently plays could hardly warrant its invention, either by Mark or by an intermediate tradition, even if that tradition had glimmerings of the theology that can thus be discerned in his presentation. Vanhoye concludes his own exegesis by making the point explicitly: "Reconnaître celle-ci ne conduit nullement — est-il besoin de le préciser? — à mettre en doute la réalité de l'incident raconté" ([6]).

If the inconsequential or, at best, decidedly enigmatic character of the episode itself eloquently pleads in support of the young man's existence as a historical personage ([7]), his identity is beyond the reach of consensus. The theory that he was the evangelist has given ground in view of the difficulties in supposing that the author of Mark's Gospel was an eye-witness ([8]). But while that solution is felt to be unduly constraining, alternative solutions that would make the young man simply a bystander, even if one who later became attached to the movement ([9]), face their own difficulty. The difficulty here is that Mark 14,51, if read literally, strongly implies a close association between the young man and Jesus. As Vanhoye pointed out, the verb used is not the ακολουθειν by which Mark usually describes even the disciples' following of Jesus but the intensified συνακολουθειν, of which there is only one other occurrence in Mark and, outside of Mark, one more in the New Testament (Luke 23,49) ([10]). In Marcan terms, the young man associates with Jesus in the way that Peter, James and James' brother John are particularly distinguished in being allowed to attend at the awakening of Jairus' daughter (Mark 5,37). By analogy with Luke, he associates as did the women who came with Jesus from Galilee and remained at the crucifixion. On this model, one would read "A certain young man accompanied him". This statement of the case however raises questions that, in the absence of an answer to them, a translator cannot be altogether faulted for wishing to avoid. Who was the "certain young man" and how does he qualify for the peculiar contact with which Mark's usage seems to invest συνηκολουθει?

([3]) VANHOYE, "La fuite", 404.
([4]) FLEDDERMANN, "The flight", 417-418.
([5]) R. SCROGGS – K. L. GROFF, "Baptism in Mark: dying and rising with Christ", *JBL* 92 (1973) 531-548.
([6]) VANHOYE, "La fuite", 406.
([7]) Cf. V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark* (London [2]1966) 561.
([8]) See E. BEST, *Mark: the Gospel as Story* (Edinburgh 1983) 26.
([9]) Ibid., 26.
([10]) VANHOYE, "La fuite", 404. Cf. F. NEIRYNCK, "La fuite du jeune homme en Mc 14.51-52", *ETL* 55 (1979) 43-66, esp. 53.

Implicit both in the suggestion that the young man was Mark himself and that he was some sort of bystander is the assumption that the attempt to seize him — the verb used, κρατουσιν, is the same as that used of the arrest of Jesus — was haphazard. Even if he were of the company, this remains a possibility. Despite being young and, as the outcome proves, agile, the figure in question leaves or is obliged to leave his escape until the last moment and is selected accordingly. The supposition remains open as well if he were in the centre of the group and found his exit less readily as if he were a bystander who might not expect to be arrested. R.E. Brown, in an important improvement on the notion that he was a bystander, makes him a late recruit, "the last person to be attracted to the following of Jesus when all the others have fled" ([11]). The interval between the flight of the other disciples and the arrest of Jesus seems a narrow and scarcely ideal opportunity for the attachment envisaged, even granted the point that "In Mark disciples who are called by Jesus usually follow him or wish to follow after very short contact with him" ([12]). Strictly read, the young man's near seizure does not have to come after the flight of the others: he may simply be a particular instance of a fleeing disciple, whose escape was especially close-cut and dramatic. However, Brown's hypothesis can no more be excluded than can the possibility that the young man was a simple bystander, though one might think that an unknown figure, especially if he is to be understood as bizarrely dressed, pressing himself forward at a moment of crisis, would perhaps rather warrant being driven off with blows than arrested. Brown's suggestion certainly has the merit both of catering for the particular form of the verb used and of reducing the utterly haphazard nature of the attempted arrest. But it is not perhaps necessary. There is, in fact, without the invocation of an unknown figure, reason within the sources to allow for the attempted arrest's not being haphazard at all.

In the aftermath of his account of the raising of Lazarus, John at separate junctures describes the effect of the incident upon Jewish opinion. It resulted in the attachment to Jesus of many who had come out to condole with Martha and Mary, while others reported adversely (John 11,46). It was from this point that the Jewish authorities plotted the death of Jesus (John 11,53). So seriously was the threat taken that Jesus no longer went about publicly in Judaea but left the region temporarily, returning just before Passover (John 11,54; 12,1). At this point, many Jews came to Bethany to see not only Jesus but also Lazarus (John 12,9). The chief priests then resolved to do away with (literally, to kill) Lazarus as well (John 12,10-11). The impression made by the raising of Lazarus is also specifically associated by John with the success — more accurately if less plausibly, in his narration it is presented as the instigation — of the messianic entry to Jerusalem (John 12,12-19).

The historian who encountered such evidence in the accounts of medieval chroniclers would be obliged to pose an obvious question. Might not the figure who is identified as the target, by implication, of a projected

([11]) R.E. BROWN, *The Death of the Messiah.* From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels (London 1994) I, 298.
([12]) Ibid,.

arrest and who is recorded — uniquely among the secondary figures present — as the object of an attempted arrest be one and the same? Of course, the Gospels are not chronicles. John's Gospel is furthest removed from being one. Yet in its highly theological perspective it does contain a considerable underlay of historically concrete information. The statement (John 12,10-11) that the chief priests resolved to do away with Lazarus (presumably by way of legal process, preceded therefore by arrest, rather than wholly extra-judicially) has the merit both of being historically concrete and of definitively rescuing Lazarus as a historical figure. On the one hand, all the theological charge of the raising of Lazarus could stand without John 12,10-11. On the other, the Lazarus who was the object of such a resolution is not the Lazarus of the parable, whatever, if any, may be the literary relation between them. He was a figure who was judged both threatening to public order and palpable. John's account gives no indication of his age, though it is probably implicit that he was not expected to die in the natural course (John 11,21; 11,32).

That the sources, in narrating the prelude to the crucifixion and its aftermath, mention only one figure other than Jesus who was targeted for action and only one figure on whom, in fact, an arrest was attempted is as suggestive as it is surprising. If the sources are compounded one might even deduce that after the common flight of Jesus' followers from the Garden there was some recovery of spirit. One disciple is represented as boldly entering the courtyard of the high priest, where admittedly he may have expected to enjoy some measure of protection in virtue of whatever degree of acquaintance he possessed (13), and as securing the admission of Simon Peter (John 18,15-16) who had followed at a distance (Matt 26,58; Mark 14,54; Luke 22,54). Had it in the aftermath become clearer that the authorities in the Garden had not been interested in arresting everybody? Neither Simon Peter's initial discretion in maintaining a distance nor his subsequent denials can be confidently pleaded against the supposition, since he may have had particular cause for anxiety (14). Nor can the only explicit statement on the point in the canonical Gospels (John 20,19) be safely read with retrospective import. By then the disciples might well have seen in the empty tomb new cause to fear action against them (cf. Matt 28,13-14). Brown, after thorough consideration, concludes: "Historically there is no recorded early Christian memory of an attempt to have Jesus' followers put to death with him" (15). That is, except for the implication of John 12,10 and the possible implication of Mark 14,51-52.

It is time to ask whether there is anything to forbid the collation of John 12,10 and Mark 14,51-52. From a topographical viewpoint, certainly, there is nothing implausible about Lazarus' presence in Gethsemane, on the route between Bethany and Jerusalem. Evidently, there would be some risk to him: though no more than to Jesus himself and perhaps in the circumstance of a

(13) If, as is probable, this "other disciple" is to be identified as the beloved disciple, the same source of confidence may explain his unique presence as a male follower at the place of crucifixion (John 19,25-27).

(14) Cf. the remarks below, note 19.

(15) BROWN, *Death of the Messiah*, I, 593.

resolution by the authorities Bethany itself might not be altogether safe for continuous residence ([16]). Even if there were no particular purpose in his being in the Garden that night, Lazarus might well have been disposed to share the Master's danger (cf. John 11,16). Though not one of the twelve, he was a friend (John 11,3; 11,11) and one, surely, with a special debt. That his nerve should have failed in the end (if his escape is to be so interpreted) would simply place him on a footing in that respect with all the rest. It may be observed too that Lazarus would serve well the function of "missing witness" to Jesus' prayer in the Garden that prompted B. Saunderson's inquiry ([17]). However, if the suggested identification need occasion no surprise on general considerations, there are some obvious problems about it and these must be addressed even if they can be answered only speculatively.

The most serious problem is why if the figure was Lazarus he is not named. This can be no more confidently answered than the larger question why the synoptics have no mention either of his raising or of the supposed impact on Jerusalem opinion of the reports of his raising. In default of a confident answer a hypothesis may be advanced which would cater for both defects. During the period in which the synoptic tradition was in formation there may have been need for reticence on the subject of Lazarus, either because, as suggested by John, he had been the object of some proceeding or *a fortiori* because, on the above identification, he was a fugitive ([18]). John says of Jesus, in the aftermath of his raising of Lazarus but before the report of the resolution concerning Lazarus himself, that the Jewish authorities issued orders that anyone who knew of his whereabouts should give information (John 11,57). A similar order may have been made about Lazarus and, if made, it is perhaps unlikely that it was revoked. This would not be the only point at which reticence of the kind might be suspected in the sources. While all the Gospels have a reference to an attack by one of Jesus' party upon the servant of the high priest (Matt 26,51; Mark 14,47; Luke 22,50; John 18,10-11), only John names the assailant. It would be difficult to suppose — if John's information were accurate — that there would not have been a general awareness within the community, at least in the early period, that he was Simon Peter ([19]). Whether in respect of Mark

([16]) The supposition does not contradict John 12,2, since there might be safety in company or less hazard in an occasional appearance.

([17]) SAUNDERSON, "Gethsemane", 224-225.

([18]) A recent suggestion has been made to this effect from a different perspective regarding the whole family of Lazarus: B.P. ROBINSON, "The anointing by Mary of Bethany (John 12)", *Downside Review*, 399 (April, 1997) 103.

([19]) BROWN, *Death of the Messiah*, I, 266-267, 308, observing that Mark has the assailant a bystander, would see in the accounts an unwarranted development by way of his being made into a disciple to his final identification by name. The contrary consideration is that since the action though brave by ordinary standards was not considered praiseworthy, its attribution to Peter, if there were no grounds for it other than his impetuosity as otherwise represented (cf. ibid., 268), seems gratuitously derogatory. The fact that Mark records no rebuke would be consistent equally with a hypothesis of circumspection as with the assailant's having actually been a simple bystander, as it would have been difficult to record a rebuke without indicating that the perpetrator was one of Jesus' party. John's identification must be evaluated with the other concrete detail that he supplies relating to the episode and its aftermath, detail that lends psychological plausibility to Peter's subsequent denial of association as generated

14,51-52, it would have been necessary to preserve discretion in the immediate context of the writing of his Gospel may be doubted, but the consideration is not decisive. Discretion might still have been advisable if the Gospel was written before the fall of Jerusalem and there was a supposition that it might circulate there. To adapt an observation of Best "that those who are 'on the run' do not write Gospels" ([20]), one may surmise that those "on the run" do not get written about in Gospels. It is just possible too that, if the tradition by which the detail was transmitted to Mark had suppressed the name of the young man, the identification might have been lost by the time that the evangelist received the story.

A second and quite different problem concerns the young man's garb. Saunderson, in a detailed examination of the possible interpretations, allows for the possibility that the garb may not have been quite so startling as the text implies. The young man, it is speculated, might have been wearing a χιτων (though why the evangelist should not have used that term is unclear). "The lowest temperature that night, assuming temperatures not to have changed unduly since then, would have been above 52°F/11°C, and he would have been well insulated by the folds of his double garment" ([21]). In point of fact, we do know that somewhat later the night was cool enough for Peter, fully dressed, to need to warm himself at a fire (Mark 14,66; John 18,18) — in what might be imagined somewhat perilous circumstances, especially if there were thought to be a direct threat to others of the movement. Certainly, that a well-off man (such as Lazarus clearly was), who cannot be thought to have arrived on the scene impromptu, should within any conventional interpretation have been so sparely dressed as to attract the notice preserved in Mark's account must be excluded. In Lazarus' case the form of dress described would have to be frankly acknowledged as extremely remarkable. It would also have a very particular resonance.

The word neutrally rendered as "linen cloth" — which alone, if the text is literally understood, the young man wore over his body — is the same (σινδων) as that by which at a proximate juncture Mark will describe the body of Jesus as wrapped for burial. (Mark 15,46). It is therefore open to interpretation, perhaps even strongly suggested by the proximate recurrence of the word, that the young man was naked except for being wrapped in what might, in Mark's terminology ([22]), be used to wrap a corpse. That the σινδων should be grave-clothing which had actually been used must be excluded on grounds of the associated ritual impurity. The wrap might be

by a lingering anxiety about whether he had been recognized in the Garden. Since the matter is incapable of definitive resolution, I would not urge the point beyond a suspicion of reticence on the part of the synoptic tradition as witnessed to in particular by Mark.

([20]) BEST, *Mark*, 31.

([21]) SAUNDERSON, "Gethsemane", 230.

([22]) In view of the terminological discrepancy between the Synoptic Gospels and John when describing grave-wrapping in the same burial, that of Jesus, it is unprofitable to attempt to compare σινδων here with how John depicts Lazarus as wrapped in the tomb. On the one hand, John's description of Lazarus' grave-clothes does not specify how his trunk was wrapped. On the other, the young man in the garden — if indeed wearing a garb evocative of burial — could hardly, as a practical matter, have had his limbs tightly bound and presumably, on the same count, would not have had a face-wrapping (though Mark's description of dress and events would not formally exclude the latter).

thought emblematic, rather, of the fact that its wearer had been in the tomb — and had been so powerfully brought from it. It must be allowed, of course, that if σινδων is understood in the sense suggested, it is likely that the evangelist knew the significance of the episode.

In referring to the young man's dress as emblematic, I do not mean to imply that its reference is only on the level of symbolism (potent as that would be). On the historical level the young man comes wrapped up, as it were, in his peculiar dress. It is his naked escape that has been held above to guarantee his historicity and his naked escape is the result of his spare garb. If the figure is to be identified as Lazarus, one would have to accept that Lazarus in the Garden was actually dressed for conscious effect(23).

Lazarus dressed in that manner could in context only advertise his remarkable personal history, which was causing such excitement in the city. In the account of Jesus' reaction to the message about Lazarus' illness, he promised that its purpose was "the glory of God; to bring glory to the Son of God" (John 11,4). While this may well be a Johannine theological intrusion into a more primitive account(24) it hardly does violence to the likely interpretation in context. The question must arise whether the manifestation of this glory was to be confined to Bethany and to those who came out to Bethany or whether it was contemplated presenting Lazarus, dramatically and dressed so that he would instantly proclaim the miracle, in Jerusalem itself. Alternatively or concurrently, if, as the Gospels insist, Jesus was reconciled to or intent upon his own sacrifice, the prospect that Lazarus would be presented in Jerusalem as a sign of God's power might have been a central part of the mechanism by which the Jewish authorities were utterly drawn to act.

5 Marley Lawn
Dublin 16, Irland

Michael J. HAREN

SUMMARY

The article starts from the premiss that the young man in question — whatever his subsequent symbolical value — was a historical person. It notes the proximity of his association with Jesus implied by the evangelist's usage. It comments on the fact that in the sources for the Passion there is only one figure besides Jesus who was the object of a projected arrest by the authorities and one figure besides Jesus on whom an arrest is known to have been actually attempted. Suggesting that the historian dealing with secular sources would be prompted to consider an identification accordingly, the article examines the implications.

(23) The so-called Secret Gospel of Mark would portray Lazarus as so dressed in the aftermath of his raising (M. SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* [Cambridge, Mass. 1973] Plate III) but its evidence does not seem worth adducing in view of the doubt that must be entertained as well about its independence on this point of Mark 14,51 and about the authenticity of the letter of Clement in which it is communicated. The issues are judiciously reviewed in R. E. BROWN, "The relation of 'The Secret Gospel of Mark' to the Fourth Gospel", *CBQ* 36 (1974) 466-485.

(24) As in the suggested reconstruction by R.T. FORTNA, *The Gospel of Signs* (Cambridge 1970) 85-86.

Jesus als Davidssohn bei Lukas und Micha

Sowohl Lukas als auch Matthäus fügen in ihr Evangelium einen Stammbaum Jesu ein, der Jesus als (gesetzlichen) Nachkommen Davids und Abrahams vorstellt (1). Wirklich parallel gehen die beiden Genealogien Lk 3,23-38 und Mt 1,1-17 jedoch nur in der Reihe der Namen zwischen Abraham und David. Sie folgen hier beide der Genesis und vor allem den Genealogien aus Rut 4,18-22 und 1 Chr 2,1-15. Der Stammbaum von Adam bis Abraham wird nur bei Lukas angeführt (3,33-38), ist aber ebenfalls vollständig dem AT, nämlich Gen 5 und 11,10-26 (LXX), entnommen. So kann man für beide Evangelisten sagen, daß sie bis David den atl. Genealogien folgen. Von Serubbabel bis Josef und Jesus war dies nicht möglich, da hier das AT keine Listen bietet. Daher gingen Lukas und Matthäus an dieser Stelle völlig eigene und deutlich voneinander verschiedene Wege. So braucht Lukas 21, Matthäus aber nur 14 Generationen, um von Serubbabel zu Jesus zu kommen. Da sie sich hier nicht am AT orientieren konnten, ist der Unterschied zwischen Mt und Lk an dieser Stelle verständlich. Auffällig ist nun aber, daß die beiden Stammbäume bereits nach David auseinandergehen. Matthäus bleibt dem Prinzip treu, das er auch sonst in der ganzen Liste verfolgt: Wo das AT eine Genealogie bietet, übernimmt er diese. Daher führt Matthäus zwischen David und Serubbabel die ganze Reihe der regierenden Könige Judas an, wie sie etwa in 1 Chr 3,5.10-19 (2) stehen, Lukas dagegen, der bisher wie Matthäus alle Namen dem AT entnommen hat, sofern dieses Genealogien bot, geht zwischen David und Serubbabel von diesem Prinzip ab. Im Unterschied zu Matthäus vermeidet er die Liste der Könige Judas, um von David zu Serubbabel zu kommen. Stattdessen konstruiert er eine Verbindung über den ansonsten völlig unbedeutenden Davidssohn Natan, der in 2 Sam 5,14 und 1 Chr 14,4 unmittelbar vor Salomo erwähnt wird und nach 1 Chr 3,5 ein Sohn Batsebas, d. h. ein Vollbruder Salomos war. Nach Matthäus ist also Jesus ein Sohn Davids und ein Sohn Salomos. Nach Lukas dagegen ist er zwar ein Sohn Davids, aber kein Sohn Salomos. Dieser lukanische Sonderweg ist erklärungsbedürftig. Warum wählt Lukas nicht wie Matthäus den zu erwartenden Weg über die im AT vorhandene Liste der Nachkommen Davids und Salomos, sondern weicht aus auf eine davidische Seitenlinie, auf einen völlig unbedeutenden Davidssohn, von dem ihm das AT natürlich keine Nachkommenliste gibt?

Solange man sich die beiden Stammbäume als historische Protokolle

(1) Vgl. dazu die ausführliche Behandlung in M. D. JOHNSON, *The Purpose of the Biblical Genealogies with Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus* (MSSNTS 8; Cambridge [2]1988; [1]1969) 139-252, und C. BURGER, *Jesus als Davidssohn* (FRLANT 98; Göttingen 1970) 91-102, 116-123.

(2) Nach 2 Chr 3,17-19 MT ist Serubbabel eine Neffe Schealtiels, dagegen heißt es in LXX (1 Par 3,19): και υιοι Σαλαθιηλ: Ζοροβαβελ και Σεμει. Als Sohn Schealtiels wie in Mt und Lk wird er in Esr 3,2.8; 5,2; Neh 12,1; Hag 1,1.12.14; 2,2.23 vorgestellt.

vorstellte, mußte man erklären, welche beiden Sachverhalte in Mt 1 und Lk 3 protokolliert waren und kam so etwa zur Vermutung, der eine habe den biologischen, der andere den (durch Leviratsehen abweichenden) legalen Stammbaum aufgezeichnet oder der eine habe Josefs, der andere Marias Genealogie überliefert. Seit man sich jedoch auch vorstellen kann, daß andere Kompositionsabsichten als die der Geschichtsdokumentierung eingeflossen sein könnten, muß man sich fragen: Was bestimmte Lukas dazu, zwar wie Matthäus Jesus auf David zurückzuführen, aber anders als jener den allein naheliegenden Weg über die judäischen Könige zu vermeiden?

Die Lukaskommentatoren stellen gewöhnlich zwei Überlegungen an, um den Weg über Natan statt Salomo zu erklären. Häufig wird ganz allgemein vermutet, Lukas habe vielleicht die mehrheitlich götzendienerischen Könige seit Salomo aus Jesu Stammbaum ausschließen wollen(3). Dies bleibt jedoch eine bloße, wenn auch nicht unvernünftige Vermutung ohne jeden Beleg.

Eine andere Erwägung geht dahin, Lukas habe vielleicht bereits die viel später erst belegte Identifikation des Davidssohnes Natan mit dem gleichnamigen Propheten gekannt und mit der Erwähnung des Prinzen-Propheten Natan ein prophetisches Element in den Stammbaum Jesu eintragen wollen(4). Diese Vermutung weist Fitzmyer völlig zu Recht als

(3) Nach H.J. HOLTZMANN, *Synoptiker* (HC I/1; Tübingen – Leipzig [3]1901) 39: "beruht die 2. Genealogie [Lk] auf der Ueberlegung, dass der Messias nicht wohl abgöttische Könige unter seinen Ahnen zählen dürfe"; W. SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Lukas* (ZBK.NT 3.1; Zürich 1980) 56: "Soll damit der Vorstellung eines politischen Messias gewehrt werden? Eher galt dem Verfasser des lukanischen Stammbaums die Seitenlinie nicht als ähnlich sündig wie die königliche Linie". J. KREMER, *Lukasevangelium* (NEB.NT 3; Würzburg 1988) 50: "vielleicht wegen des Abfalls Salomos und seiner Nachkommen".

(4) So v.a. JOHNSON, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, 240-252. Johnson verweist auf eine einzige Tg-Handschrift, den Codex Reuchlinianus des Tg zu Sach 12,12, wo es heißt: בית־נתן נב״יא בר דוד, auf ein Julius Africanus-Zitat bei Eusebius, *Quaestiones Evangelicae ad Stephanum* IV 1 (PG 22, 899), wo freilich nicht viel mehr steht, als daß David und seine Söhne auch Propheten waren: ει γαρ προφητης ο Ναθαν, αλλ'ομως και Σολομων ο τε τουτων πατηρ εκατερου· εκ πολλων δε φυλων εγενοντο προφηται. Ein dritter Zeuge ist Eusebius selbst, ebd. III 2 (PG 22, 895), der schreibt, daß alle Juden darin übereinstimmten, der Messias werde Nachkomme Davids sein, daß jedoch einige meinten, er werde von Salomo und dem γενος βασιλικον stammen, während andere im Blick auf Jer 22,24-26 und 36,30-31 einen Nachkommen Jojakims ausschließen und an die Seitenlinie über den Davidssohn Natan denken, ος ην του Δαβιδ παις, φασι δε τον Ναθαν και προφητευσαι κατα τα εν ταις Βασιλειαις φερομενα. Lukas überlasse es Matthäus, den wahren Stammbaum Jesu aufzulisten und referiere mit dem Zusatz ως ενομιζετο ("wie man annahm", Lk 3,23) selbst diese irrige Auffassung einiger Juden (την τουτων ανιστορων δοξαν ου την αυτου). Eusebius geht bereits von der zu erklärenden Differenz zwischen Lk und Mt aus und findet eine Erklärung dafür. Vor Eusebius ist die Identifikation des Davidssohns mit dem Propheten Natan nicht belegt. P.G. MÜLLER, *Lukas-Evangelium* (SKK.NT 3; Stuttgart 1984): "Daß in V. 31 der Prophet Natan als Sohn Davids im Stammbaum erscheint, mag die lukanische Absicht, Jesu prophetische Berufung zu begründen, verdeutlichen". Müller verweist nicht darauf, daß das AT den Davidssohn Natan (2 Sam 5,14) streng vom Propheten (2 Sam 7; 12) unterscheidet. Vorsichtiger J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT; Regensburg 1993) 122: "Die Gründe für eine solche Abweichung [Natan statt Salomo] sind nicht recht einsichtig. Soll Nathan (in Anlehnung an den gleichnamigen Propheten [2 Sam 7,1-3; 12,1]) vielleicht die prophetische Herkunft Jesu betonen? Oder klingt hier der Fluch über Jojakim, daß keiner seiner Nachkommen auf dem Thron des David sitzen werde (Jer 22,24-30; 36,30-31), nach?".

unplausibel zurück, da die Identifikation des Prinzen mit dem Propheten erst sehr viel später belegt ist und für Lukas noch nicht angenommen werden kann (5). Vor allem aber ist es völlig unwahrscheinlich, daß Lukas auf den angenommenen Prinzen-Propheten Natan zurückgriff und dabei einfach bloß in Kauf nahm, daß damit als unbeabsichtigter Nebeneffekt alle judäischen Könige nach David aus der Genealogie Jesu ausfielen. Erst der ungekrönte Schealtiel und sein (ebenfalls nie inthronisierter) Sohn Serubbabel werden von Lukas wieder zugelassen. Die Umgehung der Jerusalemer Könige ist als solche gewollt und nicht nur beiläufig in Kauf genommen. Die Absicht, ein prophetisches Element einzubringen, könnte, selbst wenn der Prinz Natan sich dafür eignen würde, nicht genügen, diese bewußte Vermeidung der Jerusalemer Könige zu erklären.

Dasselbe ist zu der letzten bisweilen angestellten Überlegung zu sagen: Manche Kommentatoren (6) denken, Lukas habe Natan statt Salomo gewählt, weil ihm in Sach 12,12 Natan als ein bedeutender Zweig des Hauses David vorgegeben gewesen sei:

> 10 Doch über das Haus David und über die Einwohner Jerusalems werde ich den Geist des Mitleids und des Gebets ausgießen. Und sie werden auf den (MT: mich) blicken, den sie durchbohrt haben. Sie werden um ihn klagen, wie man um den einzigen Sohn klagt ...
> 12 Das Land wird trauern, jede Sippe für sich: die Sippe des Hauses David für sich und ihre Frauen für sich; die Sippe des Hauses Natan für sich und ihre Frauen für sich; 13 die Sippe des Hauses Levi für sich und ihre Frauen für sich; die Sippe השמעי für sich und ihre Frauen für sich. (Sach 12,10.12-13)

Zunächst ist gar nicht so sicher, was hier mit "Haus Natan" gemeint ist. Wenn mit der Sippe השמעי die Familie des Levi-Enkels aus Num 3,21 gemeint ist (was wahrscheinlich ist) und wenn משפחת השמעי trotz des fehlenden בית mit משפחת בית נתן parallelisiert werden kann, dann ist Natan hier der Davidssohn. Manche Kommentatoren denken freilich bei den drei "Häusern" (בית) in Sach 12,12-13 an das Königtum (David), Prophetentum (Natan) und Priestertum (Levi evtl. mit שמעי) (7). Aber selbst wenn in Sach

(5) Vgl. J. FITZMYER, *The Gospel according to Luke I–IX* (AB 28; Garden City 1981) 497: "This intriguing interpretation would fit in with the Lucan portrait of Jesus as a prophet; but there is no evidence that such an identification existed in pre-Christian Judaism or in the pre-Lucan Christian community".

(6) Z. B. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, 497.

(7) Raschi kommentiert zu Sach 12,12: "Haus Natan: der Prophet. Einige aber sagen: der Sohn Davids wie es heißt in 2 Sam 5". C. STUHLMUELLER, *Haggai & Zechariah* (ITC; Grand Rapids 1988) 149: "The reference to 'the house of David [and] the house of Nathan [and] the house of Levi [and] the family of the Shimeites' is not totally clear ... According to two different interpretations the text is referring *either* to the family of two royal personages (David and his son Nathan, 1 Chr. 14:4) and to two priestly personages (Levi and his grandson Shimei, Num. 3:16-18; 1 Chr. 6:16-17), *or* to a representative of the four principal classes of biblical tradition: the royal (David, 1 Sam. 16:1-13), the prophetic (Nathan, 2 Sam. 7:2), the priestly (Levi, Deut. 33:8-11), and the sapiential (Shimei, 1 Kgs. 4:18, a difficult reference)". C.L. MEYERS – E.M. MEYERS, *Zechariah 9–14* (AB 25C; New York 1993) 346-347, zählen einfach verschiedene

12,12 Natan als ein besonders prominenter Sohn Davids vorgestellt würde, könnte diese Stelle höchstens erklären, warum Lukas ausgerechnet auf den Prinzen Natan zurückgreift, *nachdem* er einmal entschieden hatte, Salomo und die übrigen Jerusalemer Könige zu umgehen. Die Stelle erklärt nicht, warum Lukas bei seiner Rückführung Jesu auf David die Könige vermeiden wollte, deren Linie nicht nur spontan nahegelegen hätte, sondern auch (anders als die Natanlinie) im AT breit dokumentiert ist.

Weder die in sich schon unwahrscheinliche Annahme, mit Natan solle das prophetische Element thematisiert werden, noch die Überlegung, Lukas habe Natan aus Sach 12,12 genommen, erklärt, was erklärungsbedürftig ist: Warum verläßt Lukas (oder der Autor der lukanischen Genealogie), der von Adam bis David treu den atl. Listen gefolgt war, diese nach David, obwohl das AT ihn über die regierenden Nachkommen Davids bis Serubbabel geführt hätte? Wie kommt Lukas dazu, anders als Matthäus die Davidssohnschaft Jesu unter Ausschluß der Könige von Salomo bis Jojakim zu dokumentieren? Woher hat Lukas den Gedanken, der Messias müsse zwar David, dürfe jedoch nicht der regierenden Dynastie entstammen?

Ich schlage vor, den Grund für diesen ungewöhnlichen Gedanken in Mich 5,1 zu suchen. Im Unterschied zu Matthäus (2,6) zitiert Lukas zwar die Stelle nicht, aber dennoch ist sie grundlegend für seine "Messianologie". Die ganze Veranstaltung der Volkszählung zur Zeit des Kaisers Augustus (Lk 2) dient ja nur dazu, das nazarenische Paar Josef und Maria wenigstens für eine Zeit nach Betlehem zu bringen, damit Maria dort entbinden kann. Lukas baut seine Erzählung von der Geburt Jesu ganz wesentlich auf Mich 5,1 auf. Genau in Mich 5,1 aber findet sich auch der Gedanke, der künftige Herrscher aus Betlehem werde unter Umgehung der gescheiterten Dynastie aus der Davidsfamilie genommen werden:

> Du aber Betlehem Efrata, klein unter den Tausendschaften Judas, aus dir wird mir (einer) hervorgehen, um Herrscher zu sein in Israel; und seine Herkunft (liegt) in früher Zeit, in längst vergangenen Tagen. (Mich 5,1)

Schon die Anrede Betlehems statt Jerusalems will die Jerusalemer Dynastie ausschließen und vor diese auf die vordynastischen Anfänge zurückgreifen (8). Andererseits soll durchaus nicht irgendeine völlig neue,

---

Interpretationsmöglichkeiten auf; D.L. PETERSEN, *Zechariah 9–14 & Malachi* (OTL; London 1995) 122-123 sieht in Sach 12,12-13 zwei Könige und zwei Priester.

(8) H.W. WOLFF, *Micha* (BK XIV/4; Neukirchen 1982) 116: "Der Blick des Propheten wendet sich von Jerusalem ab und dem 9 km südlich von ihm gelegenen Landstädtchen zu. Das Ende der bisherigen davidischen Dynastie von Jerusalem wird vorausgesetzt (4,14; vgl. Jer 22,30). Es ist als werde die Anschauung von Jes 11,1 aufgegriffen und weitergeführt: der Baum ist gefällt, aber aus dem Wurzelstumpf (Isai, Davids Vater) sprießt ein neuer Trieb". Wenn Wolff im weiteren von einer "indirekten Revision der Natanverheißung" durch Mich 5,1 spricht, geht er zu weit. Mich 5,1 verwirft zwar die Jerusalemer Dynastie, hält aber gerade an David und damit an der Natanverheißung fest. J.L. MAYS, *Micah* (OTL; London 1976) 115: "The purpose of the double name, Bethlehem Ephrata, seems clear. Both are associated with the origin of David before he became king in Hebron and Jerusalem". A. DEISSLER, *Zwölf Propheten II* (NEB 8; Würzburg [2]1986): "Auf die unscheinbaren Anfänge der Daviddynastie will

nichtdavidische Dynastie begründet werden. Die Nennung von Davids Heimatort Betlehem und seiner Herkunftssippe Efrata ist als Rückgriff auf David zu verstehen (9). Der künftige Herrscher wird Davidide sein. Das Wort מוצאתיו ist vom vorangehenden יצא her als die "Herkunft" des Herrschers (aus Bethlehem) zu verstehen. Diese wird datiert מקדם מימי עולם, "in früher Zeit, in längst vergangenen Tagen". קדם kann von vorgeschichtlicher Urzeit (Spr 8,22) über weit zurückliegende bis zu selbst erlebter Vergangenheit (Ijob 29,2) alles bezeichnen. ימי עולם allerdings bedeutet immer nur die innergeschichtliche Vergangenheit (10): "längst vergangene Tage" (Jes 63,9.11; Am 9,11, Mich 7,14; Mal 3,4; Dtn 32,7). Das einzige Vorkommen von מקדם im Michabuch selbst bestätigt diese Deutung. In Mich 7,14 ist konkret die Zeit der Patriarchen gemeint. In Mich 5,1 ist, wegen der Nennung Betlehems, die Zeit Davids angezielt. Die Herkunft des künftigen davidischen Herrschers liegt weit zurück, eben in der Davidszeit. Wenn das keine Banalität sein soll ("Die Davidszeit ist lange her"), dann besagt das, daß man für die davidische Herkunft des künftigen Herrschers bis in die Davidszeit, bis zu dem Bethlehemiter David selbst zurückgehen muß und nicht einfach an der 587 untergegangenen Jerusalemer Dynastie anknüpfen kann. Es ginge um einen echten Neuanfang aus David, aber unter Umgehung der gescheiterten und verbrauchten Dynastie, vor die zurückgegriffen wird (11).

Daß genau dies der Sinn von Mich 5,1 im Endtext des Michabuchs ist, zeigt der Kontext 4,8–5,3. Der Abschnitt ist gerahmt von der zweifachen

---

[Vers] 1 hinweisen und dartun, daß die Natanszusage (2 Sam 7) von Jahwe eingehalten wird, allerdings durch einen Rückgriff auf den 'Baumstumpf Isais', wie Jes 11,1 den Neubeginn bildhaft nennt (zugleich mit Tadel der bisherigen Davididen)".

(9) Man könnte in Mich 5,1 theoretisch wie in Jes 11,1 auch an einen Rückgriff vor David (auf Isai) denken, aber dafür spricht im Michatext nichts. Eine Reihe von Autoren, wie WOLFF, *Micha*, 116, B. RENAUD, *La Formation du Livre de Michée* (Paris 1977) 241, meinen, Mich 5,1 wolle mit "Betlehem Efrata" nicht einen Herrscher aus David ankündigen, sondern die Erwählung eines Herrschers "nach Analogie der Erwählung Davids". Mich 5,1 legt von sich her nicht nahe, daß die Natanverheißung aufgegeben wäre. Ganz sicher aber hat Lukas Mich 5,1 nicht als Revision der Natanverheißung gelesen, an deren Erfüllung er in 1,32f ausdrücklich festhält. Lukas muß an einen Herrscher "aus David" nicht "wie David" denken.

(10) L.C. ALLEN, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah* (NIC; London 1976) 343.

(11) WOLFF, *Micha*, 117: "Die Heilsgeschichte Israels soll aufs neue beginnen. Wenn sie auch nicht die geradlinige Fortsetzung der Jerusalemer Königsgeschichte sein wird, so wird sie doch deren 'uralten Ursprüngen' entsprechen. der Abstraktplural מוצאות ... weist auf die 'Herkunft' und nimmt die Wurzel יצא 'hervorgehen' aus aß und das doppelte מן ('aus der Vorzeit, aus uralten Tagen') das vorangehende ממך noch einmal auf, um die Identität des Urbeginns (ähnlich wie mit Isai in Jes 11,1) in Betlehem hervorzukehren. Letztlich ist mit dem Hinweis auf die ursprüngliche Herkunft die Selbigkeit des verheißenden Gottes betont und seine Treue zu den ursprünglichen Verheißungen trotz aller menschlichen Untreue und geschichtlichen Umbrüche. Die Ausdrücke מקדם 'seit alters' und מימי עולם 'seit uralten Tagen' finden sich im Blick auf die Tage Davids in Neh 12,46 und Am 9,11". Die Frage, warum Lukas mit Natan einen der in Jerusalem geborenen Söhne Davids wählt (1 Sam 5,13-16; 1 Chr 3,5-9) und nicht einen der in Hebron geborenen (1 Sam 3,2-5; 1 Chr 3,1-4), findet, wenn Lukas nicht einfach nur den nächstbesten unmittelbar neben Salomo erwähnten Davidssohn als Haupt der von ihm angestrebten Seitenlinie gewählt hat, wohl darin ihre Antwort, daß David in 1 Sam 5,13-16 noch nicht König von ganz Israel und Juda ist.

Zusage der Wiederherstellung der Monarchie in 4,8 ("ואתה Du aber, Migdal Eder") und 5,1 ("ואתה Du aber, Betlehem Efrata"). Diese neue Monarchie wird die konkrete Form der in 4,7 angesprochenen Gottesherrschaft sein. Mich 4,8–5,3 entfaltet in drei Schritten die These, der Zusammenbruch der alten Ordnung und die gegenwärtigen Schwierigkeiten seien nach Gottes längerfristiger Absicht Bedingung und Ausgangspunkt für eine positive Neuordnung ([12]): Der Verlust des Landes und die Exilierung (4,9-10), die Feindschaft der Völker (4,11-13) und der Untergang der Monarchie (4,14–5,1) sind Bedingungen für einen Neuanfang.

Nach Mich 4,9-10 muß die Tochter Zion zwar "jetzt" ins Exil nach Babel, wird jedoch dort durch den Herrn aus der Hand ihrer Feinde erlöst werden.

> [9] Jetzt aber, warum schreist du so laut? Gibt es keinen König bei dir? Ist kein Berater mehr da, daß dich Wehen ergreifen, wie eine gebärende Frau? [10] Winde dich, stöhne (MT: brich hervor), Tochter Zion, wie eine gebärende Frau! Denn jetzt mußt du hinaus aus der Stadt, auf freiem Feld mußt du wohnen. Du mußt fort bis nach Babel. Dort wirst du gerettet, dort wird dich der Herr loskaufen aus der Hand deiner Feinde. (Mich 4,9-10)

Das "jetzt" bevorstehende Exil ist zwar eine schmerzliche Erfahrung, wird aber in der Zukunft Israel eine völlig neue Freiheit bringen.

Nach 4,11 sammeln sich "jetzt" die Völker in feindlicher Absicht gegen Zion, aber diese für Jerusalem bittere Erfahrung dient nach Gottes umfassenderem Plan (4,12-13) nur dazu, die Völker wie Garben auf der Tenne zu sammeln, um sie so umso besser dreschen zu können.

> [11] Jetzt versammeln sich viele Völker gegen dich und sagen: Zion wird entweiht und unser Auge soll sich daran weiden. [12] Aber sie kennen nicht die Gedanken des Herrn und verstehen nicht seine Absicht: daß er sie sammeln wollte wie Garben auf einer Tenne. [13] Steh auf, um zu dreschen, Tochter Zion ... (Mich 4,11-13)

Mich 4,14 schließlich thematisiert die Belagerung Jerusalems und den schmählichen Untergang des Jerusalemer Königtums:

> Jetzt ritze dich wund, Tochter der Horde ([13])! Belagerung setzte Er gegen uns. Mit einem Stock werden sie schlagen auf die Wange den Richter Israels. (Mich 4,14)

([12]) DEISSLER, *Zwölf Propheten II*, 185-186; ALLEN, *The Books of Joel...*, 332, 339-340.

([13]) תתגדדי בית גדוד ist zwar ein Wortspiel von der Art, wie sie in Mich 1,8-16 z. B. dauernd vorkommen, aber גדוד heißt hier, wie sonst im AT auch, "Horde", "Bande", "Rotte" und bezeichnet an dieser Stelle wohl wie in 2 Kön 24,2 die fremden Belagerungstruppen. Angesprochen ist, wie schon in 4,9 und 4,11 die Tochter Zion, diesmal als belagerte. Vgl. W. RUDOLPH, *Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja* (KAT XIII/3; Gütersloh 1975) 94. ALLEN, *The Books of Joel...*, 341: "The scene is concisely set by the new title *Lady under attack* in place of Lady Zion".

Jerusalem, die Tochter Zion, wird aufgefordert, Trauerriten zu vollziehen, weil sie belagert ist. Die Belagerung wird zur Eroberung führen, ja sogar dazu, daß der König von Juda([14]) in die Hand der Belagerer fällt ([15]). Das Szepter (שׁבט) wird ihm genommen. Mich 4,14 prophezeit das schmachvolle Ende des judäischen Königtums, der herrschenden Dynastie. Wie im Vorangehenden schon die Exilierung (4,9-10) und die feindliche Völkerkoalition (4,11-13) als Zukunftschance für die Tochter Zion interpretiert wurden, so ist auch die für Jerusalem "jetzt" traurige Erfahrung des Untergangs der davidischen Dynastie in Gottes umfassenderem Plan ein positives Element. Mich 5,1 spricht aus, wozu Gott dieses Ende der alten Monarchie nutzen wird:

> Du aber, Betlehem Efrata, klein unter den Tausendschaften Judas, aus dir wird mir (einer) hervorgehen, um Herrscher zu sein in Israel; und seine Herkunft (liegt) in früher Zeit, in längst vergangenen Tagen. (Mich 5,1)

Die alte Dynastie tritt ab und macht einer Neugründung Platz, einer Neugründung aus David zwar, aber nicht in Anknüpfung an die abgewirtschaftete Dynastie von Jerusalem, sondern im Rückgriff auf die vordynastischen Anfänge, auf den Betlehemiter David selbst.

Lukas hält nach Lk 1,32-33 an der Verheißung an David (2 Sam 7) fest. Zugleich leitet er Jesus aber nur von David selbst, nicht von der davidischen Dynastie her (Lk 3,23-31). Damit führt er genau die "Messiasidee" von Mich 5,1 aus, und wir haben in diesem Vers die Antwort auf unsere Eingangsfrage: Warum konstruiert Lukas Jesu Davidssohnschaft unter Ausschluß Salomos und der davidischen Dynastie über eine Seitenlinie? Weil nach Mich 5,1 der Messias zwar ein Davidide, aber kein Abkömmling der 587 abgewirtschafteten Dynastie sein soll. Daher vermied Lukas den Weg über Salomo und verband Jesus über eine unbedeutende Seitenlinie mit David.

Hochschule St. Georgen
D- Frankfurt

Dieter BÖHLER

SUMMARY

This article argues that Luke traces Jesus to David through Nathan because he wanted to avoid relating Jesus to David through the sinful line of Salomon. Nathan, related to a pre-Jerusalem period of David, offers Luke the chance to link Jesus to David and he does this by using Mic 5,1 which mentions Bethlehem.

([14]) שׁפט "Richter" ist wohl gewählt, um ein Spiel mit שׁבט, "Stock", "Szepter" zu erzeugen.

([15]) C.F. KEIL, *Die zwölf Kleinen Propheten* (Biblischer Commentar über das Alte Testament III,4; Leipzig ^{3}1888) 346: "Die Belagerung führt zur Eroberung; denn nur infolge dieser kann der Richter Israels mit dem Stocke auf die Backe geschlagen d. h. schimpflich mißhandelt werden". WOLFF, *Micha*, 115, bezieht Mich 4,14 auf die Gefangennahme Zidkijas und den Untergang der Monarchie 587.

Psalm 119,89-91

89 לעולם יהוה   דברך נצב בשמים:
90 לדר ודר אמונתך   כוננת ארץ ותעמד:
91 למשפטיך עמדו היום   כי הכל עבדיך:

In Psalm 119, vv. 89-91 offer one of the few passages with clear inner progress and coherence. By their content, too, these verses stand out in the text. While elsewhere the psalm speaks of the divine word as addressed, by way of commandments or promises or encouragements, to human beings, vv. 89-91 are about the word by which in heaven YHWH reigns over the world. Meanwhile, the verses in question are not without problems.

In v. 89 נצב *niphal* is generally understood as "stand fast" or "endure" (cf. Isa 40,8). A. Deissler (1), however, has rightly pointed out that נצב *niphal* has that sense nowhere else, but in most cases simply means "to stand". The correct translation would be then "Forever, O Lord, your word is standing in heaven". In Deissler's view (2), the text holds a personification: the word forever stays with YHWH, being at his disposal like a servant who stands before his king (cf. נצב in 1 Sam 22,6-7.17). This interpretation, however, is unsatisfactory. The idea of the word standing as a servant before YHWH is not really expressed by the text; moreover, if the text would indeed say that the word "stands forever", this would contrast conspicuously with the well-known notion of YHWH "sending" his word (Isa 9,7; 55,11; Ps 107,20; 147,15).

In my opinion, נִצָּב of Ps 119,89 represents a special usage. The participle *niphal* of נצב, in connection with על, sometimes means "(standing) in charge of" or, by way of a noun, "official over" (1 Sam 19,20; 1 Kgs 4,7; Ru 2,5-6) (3); in that meaning it is used without על as well and may be rendered then by "overseer", "officer" (2 Chr 8,10), or "deputy" (1 Kgs 4,5; 5,7; 22,48) (4). "Stand over", used in that way, is equal to "claim authority", "be in command" — which suits Ps 119,89 quite well. "Heaven" is the place where, through his word, YHWH rules over all things (Ps 2,4; 11,4; 103,19).

The idea of stability, which in v. 89 is expressed by לעולם, reappears in לדר ודר of v. 90 (cf., e.g., Ps 33,11; 79,13), this time in a form reminding

(1) A. Deissler, *Psalm 119 (118) und seine Theologie*. Ein Beitrag zur Erforschung der anthologischen Stilgattung im Alten Testament (München 1955) 189; id., *Die Psalmen* (Düsseldorf 1963-1965) III, 132.

(2) Deissler, *Psalm 119*, 190, 300; id., *Psalmen*, III, 132.

(3) נצב על may also simply mean "standing by (before, around)" (1 Sam 22,6.7.17; possibly also in v. 9 — but cf. 21,8). See BDB s.v. על, II, 3 and 6a.

(4) The transition from נִצָּב על to נִצָּב used as a noun can be seen in 1 Kgs 5,30; 9,23, where על is separated from שׂרי הנצבים by אשר. The use of נצב *niphal* in perf. in Gen 37,7 (cf. v. 8) seems to allude to the usage under discussion.

one of human life on earth (cf. דר in e.g. Exod 1,6; Qoh 1,4). Stability is now related to YHWH's faithfulness (אמונה). By this "firmness" (Exod 17,12) of his being he has made the earth stand fast and guarantees human existence on it (cf. Ps 89,9ff.; Isa 45,18; 48,12-13).

In v. 91, by למשפטיך, the notion of "standing" (עמד) is connected with YHWH's authoritative word (v. 89). Elsewhere עמד, connected with ל, is used in a variety of meanings: "stand at" (Ps 109,31), "stand as" (Isa 11,10; Dan 11,1), "represent" (Ezra 10,14), "stand waiting for" (1 Kgs 20,38), "arise for" (Esth 4,14; Dan 11,2; 12,13; Ezra 2,63; Neh 7,65), "remain with" (Qoh 2,9). Since none of them suits the context in Ps 119,91(5), we may assume that ל, as in v. 154, means "according to"(6), עמד being used in exactly the same sense as in v. 90. The plural עמדו seems to be problematic. It is often assumed that עמדו has heaven and earth as a subject(7); this view, however, is open to the objection that שמים (v. 89) is part of a prepositional group which, moreover, stands fairly remote from עמדו (v. 91)(8). As עמדו matches עבדיך of the second stich, it is unlikely that, in agreement with תַּעֲמֹד of v. 90b, the singular עָמְדָה should be read(9). Two reasons might be considered for the subject not being mentioned in this verse: (a) the subject could not be indicated briefly; (b) somehow it had been indicated already. In fact, both are the case. What the author has in mind as a subject is the earth (v. 90b), this time as a plurality. When ארץ, "earth", is used in a collective sense, it generally refers to the inhabitants of the earth (Gen 19,31; 1 Kgs 2,2; Ps 66,1.4) or to the earth together with all creatures upon it (Ex 19,5; Ps 69,35; 96,11). In Ps 119,90, however, ארץ does not include that "fullness", but is just the habitable earth, and this must be the meaning supposed in the next verse(10). So v. 91 speaks of the terrestrial world as YHWH established it, a constellation of things "standing according to his statutes", once put in order by his authoritative word (v. 89). The author does not say what things he means,

(5) "Stand waiting for" might qualify if משפט, like מצוה or פקוד, could refer to a single command. This, however, is not the case.

(6) BDB s.v., 5j (b) (p. 516). In v. 38b ל may have the same meaning. The antecedent of אשר ליראתך appears to be the preceding clause (cf. v. 85), rather than עבדך or אמרתך. If the relative clause is taken to mean "which is for the fear of you", the purport of the verse is similar to that of 2 Sam 7,25-26 (see also Ps 67,8; 130,4). If it means "which is in accordance with (i.e., suits) the fear of you", v. 38 is in harmony with notions of Ps 119 (see the turn of thought in vv. 76-77 and 153-154; see also, e.g., vv. 94.132; cf. ירא in vv. 63.79).

(7) See, e.g., IBN EZRA; F. DELITZSCH, *Die Psalmen* (Leipzig 41883) 772; H. GUNKEL, *Die Psalmen* (HKAT II/2; Göttingen 41926) 527-528; E.J. KISSANE, *The Book of Psalms* (Dublin 1953-1954), II, 241; L.C. ALLEN, *Psalms 101-150* (WBC 21; Waco 1983) 137.

(8) This also applies if כשמים is read instead of בשמים (thus GUNKEL, *Psalmen*, 528; KISSANE, *Psalms*, II, 237). In itself, it is not inconceivable that statements about heaven and earth should be followed by a statement in plural about all things heaven and earth comprise; see Isa 66,1-2.

(9) LXX: διαμένει. It should be noted that היום is taken as the subject.

(10) Statements as those in vv. 21.53.155, too, make it unlikely that עמדו applies to the inhabitants of the earth. Still in itself it is imaginable that "your statutes" refers to the decisions YHWH takes as a ruler of the world and for whose execution anything and anyone can "serve" him; see משפט in vv. 52.75.84 and cf., e.g., Exod 7,3-4; 10,1-2; Isa 44,28.

but we may guess he thinks of the underground foundations which make the earth stand fast as a place of habitation (Isa 45,18; Job 38,6; Ps 24,2; 96,10); of mountains, valleys and all habitable regions, safely divided from the sea (Gen 1,9-10; Jer 5,22; Ps 74,17; 104,6-9); of springs and rivers, beneficial to plants and living beings (Ps 74,15; 104,10-11). All of these comply with YHWH's will, "today" ([11]) as when they were created, making the earth a habitable place "from generation to generation".

The passage may be translated as follows:

89 Forever, O Lord,
your word is in command in heaven;
90 your faithfulness is from generation to generation,
you have established the earth, and it stands;
91 according to your statutes things stand to this day,
for they are all your servants.

Lomanstraat 32-B
1075 RC Amsterdam
Holland

TH. BOOIJ

SUMMARY

Verses 89-91 offer one of the few passages in Psalm 119, which show clear inner progress and coherence. The author here analyses some ideas and notions which speak about the word whereby in heaven YHWH reigns over the world. He ends with a new translation of the passage.

([11]) After the statement in v. 90b, היום is in fact "to this day". See E. KÖNIG, *Stilistik, Rhetorik, Poetik in bezug auf die biblische Litteratur* (Leipzig 1900) 197, pointing out similar cases in, among other texts, 2 Sam 18,26; Jer 37,4; Prov 19,18; 24,33.

The Syntactical Status of Exceptive Phrases in Biblical Hebrew

I.

This paper examines the syntactical status of exceptive phrases following negative sentences in Biblical Hebrew. The most frequent pair of particles used for this syntactical construction is כי אם, but one also finds כי alone, בלתי, אם, בלתי, and rarely רק and זולתי ([1]). In many languages exceptive phrases after negative sentences are usually considered restrictive appositions to the sentence part from which they are excepted. Being appositions to a previous sentence part, exceptive phrases should consequently gain a syntactical status equal to that of the sentence part to which they stand as appositions. If an exceptive phrase is an apposition to a subject it is a subject, if it is an apposition to an object it is an object, if it is an apposition to an adverb it is an adverb, etc. The following are instances of exceptive phrases in Biblical Hebrew standing in syntactical apposition to various types of syntactical roles:

Subject:

> ולא־נותר מהם איש כי אם־כלב בן־יפנה ויהושע בן־נון
>
> Not one of them survived, except Caleb son of Jephunneh and Joshua son of Nun (Num 26,65) ([2])

Direct object:

> לא תלחמו את־קטן ואת־גדול כי אם־את־מלך ישראל לבדו
>
> Don't attack anyone, small or great, except the king of Israel (1 Kgs 22,31)

([1]) E. Kautzsch, (ed.) *Gesenius' Hebrew Grammar* (Oxford 1910) 500-501, §163; P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Rome ²1947) 526-527, §173; M. O'Connor – B. K. Waltke, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake 1990) 671, §39.3.5d; and see also T. Zewi, *Syntactical Modifications Reflecting the Functional Structure of the Sentence in Biblical Hebrew* (Doctoral Thesis; The Hebrew University of Jerusalem 1992) (in Hebrew) 250-254, §4.7.3. In later stages of Hebrew אלא replaces these particles. On the use of אלא in Mishnaic Hebrew see M. H. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew* (Oxford 1927) 237-239, §504-§510; A. Bendavid, *Biblical Hebrew and Mishnaic Hebrew* (Tel-Aviv ²1971) (in Hebrew) II, 765-766; M. Azar, *The Syntax of Mishnaic Hebrew* (Jerusalem 1995) (in Hebrew) 278-280, §8.7.1; M. Pérez Fernández, *An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew* (Leiden 1997) 247-251. On the use of אלא in Modern Hebrew see A. Zilkha, *Negation in Hebrew* (Doctoral Thesis; The University of Texas, Austin 1970) 100-104, §§5.2-4; M. Dascal – T. Katriel, "Between Semantics and Pragmatics: The Two Types of But - Hebrew Aval and Ela", *Theoretical Linguistics* 4 (1977) 143-172, and M. Azar, "ʾ*AVAL*, ʾ*ELA* and ʾ*ELA ŠE*: in Modern Hebrew", *Lěšonénu* 44 (1981) (in Hebrew) 133-148.

([2]) English Bible translations are according to the *JPSV* (1985).

Indirect object:

ויאמר אליו לא אלך כי אם־אל־ארצי ואל־מולדתי אלך

'I will not go,' he replied to him, 'but will return to my native land' (Num 10,30)

Adverbial phrase:

ויאמר הנה־נא ידעתי כי אין אלהים בכל־הארץ כי אם־בישראל

He exclaimed, 'Now I know that there is no God in the whole world except in Israel' (2 Kgs 5,15)

Another instance of adverbial phrase is not cited from the Bible but from a biblical inscription, namely, letter number 4 from Lachish: *wʿbdk. ʾyn[ ]y[ ]šlḥ šmh ʾth ʿw[ ] ky ʾm. btsbt. hbqr.* =

ועבדך אינ [נ]י שלח שמה אתה עו[ד הים] כי אם בתסבת הבקר

'I do not send there your servant today but at dawn' ([3]).

II.

The syntactical status of exceptive phrases is commonly considered similar to that of the sentence parts from which they are excepted. This view is parallel to a common understanding of another syntactical situation in which sentence parts take a position outside the sentence to which they originally belong, and actually stand as appositions to a new member of the original sentence fulfilling their role. In fact, these words refer to the well-known structure of extraposition. In extrapositions a sentence part is usually put in frontal position, less frequently in final position, and it is replaced by a retrospective pronoun fulfilling its role in the main sentence.

A situation in which two sentence parts play the same syntactical role is usually regarded as apposition. The extraposed sentence part might be regarded as a special kind of apposition and in many syntactical studies its syntactical role is defined as similar to that of its retrospective pronoun ([4]). The following are instances of extrapositions in which extraposed sentence parts play various syntactical roles in a manner similar to that of exceptive phrases ([5]):

Subject:

ארץ מצרים לפניך הוא

The land of Egypt is open before you (Gen 47,6)

([3]) N.H. TUR-SINAI, *The Lachish Ostraca* (Jerusalem 1987) (in Hebrew) 106; Sh. AḤITUV, *Handbook of Ancient Hebrew Inscriptions* (Jerusalem 1992) 42-43.

([4]) Note Jespersen's words: "Closely related to apposition... is extraposition" (O. JESPERSEN, *Analytic Syntax* [Copenhagen 1937] 35, §12.1). Generative studies were generally interested in the role of the extrapositional phrase in the "original sentence" as part of their attempt to define transformational rules for extraposition (many references of generative grammars treating extraposition in Semitic languages are mentioned in J. KHAN, *Studies in Semitic Syntax* [Oxford 1988] xxxi-xxxii).

([5]) More instances see in e.g. S. R. DRIVER, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Some Other Syntactical Questions* (Oxford [3]1892) 264-274, §§196-201, and KHAN, *Studies*, 71-77.

Direct object:

אדמתכם לנגדכם זרים אכלים אתה

Before your eyes, the yield of your soil is consumed by strangers (Isa 1,7)

Indirect object:

הארץ אשר אתה שכב עליה לך אתננה ולזרעך

The ground on which you are lying I will assign to you and to your offspring (Gen 28,13)

Adverbial phrase:

והיה המקום אשר־יבחר יהוה אלהיכם בו לשכן שמו שם
שמה תביאו את כל־אשר אנכי מצוה אתכם

Then you must bring everything that I command you to the site where the Lord your God will choose to establish his name. (Deut 12,11)

Attribute:

שכם בני חשקה נפשו בבתכם

My son Shechem longs for your daughter (Gen 34,8) (6)

The comparison between exceptive phrases on the one hand and extrapositions on the other is important for the thesis suggested in this paper, since in both syntactical constructions the syntactical status of the outside phrases, either exceptive or extraposed sentence parts, is considered similar to that of an inner sentence part to which they are appositions. This point of view regarding the syntactical status of the outside members is common to both constructions. However, a true consideration of exceptive phrases shows that in terms of logical understanding of their role they actually are opposites. Exceptive phrases after negative sentences truly present the new information exhibited by the speaker or writer, that is, the logical predicate or the comment of the sentence, while the extraposed parts of extrapositions give special status to the known information of the sentence, that is, the logical subject or the topic, to which the speaker or writer wants to add more (7). Following this line of thought, exceptive phrases and extrapositions should be syntactically considered complementary structures rather than parallel ones.

(6) This is a common type of extraposition in Biblical Hebrew. However, exceptive phrases expressing an attribute were not found.

(7) Jespersen asserts that originally exceptive phrases in English are objects of the exceptive particles, which are actually prepositions, but they are frequently understood by speakers as subjects. This can be seen by the use of "I" instead of "me" after exceptive phrases (O. JESPERSEN, *Essentials of English Grammar* [Tuscaloosa – London 1964] 134, §14.2.3). In using the term "subject" here Jespersen probably means grammatical subject, since in all his instances the exceptive phrase is excepted from a grammatical subject. Elsewhere Jespersen also asserts that "in most cases the relative pronoun represented by *but* is the subject of the clause" (O. JESPERSEN, "Negation in English and Other Languages", *Historisk-filologiske Meddeleser* 1/5 [1917]. = O. JESPERSEN, *Selected Writings of Otto Jespersen* [London – Tokyo 1962] 128). This assertion also refers to grammatical subjects.

Such a view also arises from many syntactical treatments of extraposition that regard extrapositional phrases in extrapositions as topics, and even use the term subject([8]). By contrast, such syntactical definitions are usually not made regarding exceptive phrases, which are generally referred to as appositions and are not treated in terms of functional grammar. My suggestion is to consider exceptive phrases by the same means that consider extrapositions, namely those of functional grammar, and to see them as comments of the sentence to which they belong([9]).

III.

Classical Arabic grammatical rules regarding exceptive phrases contribute more to the understanding of these constructions as comments. Classical Arabic employs case markings of syntactical positions for most sentence members. Extrapositional phrases, for instance, take nominative case marking, thus revealing, the inside view of Arabic grammar regarding their syntactical status, that is, topic, or in terms of Arabic grammar *mubtadaʾ*, of the whole sentence([10]).

([8]) See discussion and more references in G. GOLDENBERG, "Tautological Infinitive", *IOS* 1 (1971) 37 = G. GOLDENBERG, *Studies in Semitic Linguistics* (Jerusalem 1998) 67. Regarding Biblical Hebrew see e.g. KAUTZSCH, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 450, §140d, 457-458, §143 and S. R. DRIVER, *A Treatise*, 264-274, §§196-201. This is the ordinary custom in Arabic grammatical tradition (e.g. W. WRIGHT, *A Grammar of the Arabic Language* [Cambridge [3]1898] II, 255-256, §§119, 120).

([9]) The interpretation of exceptive clauses as comments also arises from the comparison made by Bendavid, *Biblical Hebrew and Mishnaic Hebrew*, II, 742, between a nominal clause following a question in Biblical Hebrew and a clause containing an exceptive phrase following a question in Mishnaic Hebrew. Bendavid considers a Biblical sentence like

וידבר אלהם מה משפט האיש אשר עלה לקראתכם וידבר אליכם
את־הדברים האלה ויאמרו אליו איש בעל שער ואזור עור אזור במתניו
ויאמר אליה התשבי הוא

'What sort of man was it,' he asked them, 'who came toward you and said these things to you?' 'A hairy man,' they replied, 'with a leather belt tied around his waist'. 'That's Elijah the Tishbite!' he said (2 Kgs 1,7.8)

parallel to a Mishnaic sentence like

(מי פגע כבם) אינו אלא מתלמידי בי רב שמיי
(Who met you?) He is none but one of the disciples of the house of PN (Kil 1:4).

Both אליה התשבי and מתלמידי בי רב שמיי are the comments in both answers to previous questions. אליה התשבי is the predicate of a nominal sentence and מתלמידי בי רב שמיי is an exceptive phrase. Another parallelism in syntactical status, in this case in English, and between two comments in a cleft sentence and an exceptive clause, is found in H. JAMES, *The Portrait of a Lady* (London 1881, repr. 1983) 114: "It will not be *as a friend of mine* that he'll come; and it will not be *to prove to me that I'm wrong* that you'll ask him — *but to prove it to yourself!*" (the comments and the exceptive clause are the parts typed in italics — T.Z.).

([10]) See e.g. WRIGHT, *A Grammar*, II, 255-256, §§119-120. For more on the terms *mubtadaʾ* and *xabar* in Arabic grammatical tradition, see in G. GOLDENBERG, "Subject and Predicate in Arab Grammatical Tradition", *ZDMG* 138 (1988) 39-73 = G. GOLDENBERG, *Studies in Semitic Linguistics* (Jerusalem 1998) 215-249. According to Khan, nominative case for extrapositional phrases is generally found in all Semitic languages which have case inflection (KHAN, *Studies*, xxvi).

With exceptive phrases the situation is more complex. In Classical Arabic, unlike Biblical Hebrew, there exist not only negative sentences that include exceptive phrases but affirmative ones as well([11]). Exceptive phrases behave differently grammatically in affirmative sentences and in negative sentences. In affirmative sentences the case marking is usually accusative([12]). In negative sentences, the construction most similar to the Biblical Hebrew one examined here, the regular case marking might also be an accusative, but more frequently it changes according to the status of the sentence member to which the exceptive phrase stands in apposition, or *badal* in Arabic([13]).

These two options actually reflect the dual nature of the syntactical status of exceptive phrases. On the one hand, the case marking of exceptive phrases in affirmative sentences is normally accusative, reflecting a special syntactical status different from the status of the sentence member to which they stand in apposition. On the other hand, the case marking revealed in negative sentences, which is similar to that of the sentence members to which exceptive phrases stand in apposition, clearly reflects the fact that these phrases are appositions.

Moreover, the accusative case marking of exceptive phrases in affirmative sentences reminds one of the accusative case marking of the Arabic *xabar kāna*. This Arabic term refers to the predicate of sentences employing the Arabic verb "to be" as a copula([14]). The predicate that follows this copula is not in the nominative case as expected from predicates, but in the accusative. Still, the syntactical role of this sentence member is undoubtedly that of a predicate, and in terms of functional grammar it is that of a comment. The accusative case of the predicates of *kāna* and a few other similar words might be considered parallel to the accusative case of exceptive phrases in affirmative sentences in that in both structures it indicates the comment of a sentence. In this way, Arabic grammatical rules reflect the true nature of exceptive phrases, and they support the thesis suggested here that exceptive phrases are appositions that add new information to their sentence, thus being its comment.

It is interesting to note here the view of the Arab grammarian

([11]) The affirmative constructions probably evolved from the negative ones as suggested for English "but" by JESPERSEN, "Negation", 136-137.

([12]) WRIGHT, *A Grammar*, II, 336, §186a; H. RECKENDORF, *Arabische Syntax* (Heidelberg 1921) 503, §262a; C. BROCKELMANN, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* (Berlin 1913) II, 649, §435.

([13]) WRIGHT, *A Grammar*, II, 336-337, §186b; RECKENDORF, *Arabische Syntax*, 503, §262b; BROCKELMANN, *Grundriss der vergleichenden Grammatik*, II, 649, §435. This is also true for interrogative sentences implying a negation. For negative Classical Arabic instances in which accusative and nominative cases interchange, see BROCKELMANN, *Grundriss der vergleichenden Grammatik*, II, 649-650, §435; E. BECK, "Die Ausnahmepartikel *ʾillā* bei al-Farrāʾ und Sībawaih", *Or* 25 (1956) 58, 66. For the usage of the term *badal* by the Arab grammarian Sībawayhi, see ibid.,66.

([14]) The Arabic verb "to be" functioning as a copula is called in Arabic *kāna al-nāqiṣa*. On the syntactical status and the accusative case of the predicate of *kāna al-nāqiṣa*, that is, *xabar kāna*, see e.g. WRIGHT, *A Grammar*, II, 99, §41; A. LEVIN, "Sībawayhi's View of the Syntactical Structure of *kāna waʾaxawātuhā*", *JSAI* 1 (1979) 185.

Sībawayhi regarding the role of *xabar kāna* in constructions in which *kāna* is a copula. According to Levin, Sībawayhi finds many similarities between the role of *xabar kāna* and a direct object after a transitive verb. Considering this view, and the fact that a predicate cannot also be an object, one should not understand the term *xabar* when employed after *kāna* in Sībawayhi's writings as a regular verbal predicate. Sībawayhi himself regards this *xabar* as parallel to several other structures, including a second object of verbs of *ʾafʿāl al-qulūb*, which take two objects related to each other as subject and predicate and to a subject and predicate of a nominal sentence (15). The two objects of *ʾafʿāl al-qulūb* and subject and predicate of a nominal sentence actually are in functional grammar terms topic and comment (16). Thus, this view suits the thesis suggested here, that the accusative member following *ʾillā* in affirmative sentences is parallel to *xabar kāna* not only in using the accusative but in being similar to a second object of *ʾafʿāl al-qulūb* or to a predicate of a nominal sentence. In functional grammar terms this accusative member is a comment.

IV.

Finally, one more structure is relevant to this discussion. Another structure that makes the comment of a sentence syntactically prominent is a cleft sentence (17). In this type the comment actually takes a position of a predicate in a nominal sentence by putting the verbal predicate in a subordinate clause. The clause itself takes the position of the subject. Therefore, contrary to exceptive phrases or to extrapositional phrases, which might be considered appositions or comments for the former and topics for the latter, cleft sentences are transparent constructions in terms of functional grammar, eliminating doubts about the role of their components.

Nevertheless, cleft sentences are mentioned here for the sake of presenting a more complete picture of syntactical structures reflecting the functional structure of a sentence in terms of topic and comment. In this picture, on the one hand stand extrapositions, in which the topic is isolated, and on the other stand both exceptive sentences and cleft sentences, in which the comment is isolated.

University of Haifa
Dept. of Hebrew Language
Haifa 31905, Israel

Tamar Zewi

(15) Levin, "Sībawayhi's View", 186-209.

(16) See e.g. Zewi, *Syntactical Modifications*, 123-124, note 78, and more references there.

(17) On the term "cleft sentence" see Jespersen, *Analytic Syntax*, 73-74. Jespersen was the first to use this term. See also H. J. Polotsky, "Nominalsatz und Cleft Sentence im Koptischen", *Or* 31 (1962) 413, note 1 = H. J. Polotsky, *Collected Papers* (Jerusalem 1971) 418; Goldenberg, "Tautological Infinitive", 50, notes 29, 30 = Goldenberg, *Studies in Semitic*, 80, and G. Goldenberg, "Imperfectly-Transformed Cleft Sentences", *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies 1973 I* (Jerusalem 1977) 127-128 = G. Goldenberg, *Studies in Semitic Linguistics* (Jerusalem 1998) 116-117.

SUMMARY

Exceptive phrases are usually considered appositions to the sentence parts from which they are excepted. This paper considers the syntactical status of exceptive phrases from a functional point of view. It indicates the similarities between exceptive phrases, extrapositions and cleft sentences. It compares the biblical construction of exceptive phrases to that of Classical Arabic, and learns important facts from the syntactical status of the parallel Arabic construction as reflected in the Arabic case system. Considering all the evidence, the paper asserts that exceptive phrases after negative sentences actually present the new information exhibited by the speaker or writer, that is, the logical predicate or the comment of the sentence.

La critique biblique à la lumière des Archives royales de Mari III: 1 S 12,3

Dans la présente étude nous voulons essayer de trouver l'origine de la déclaration suivante, faite par Samuel à son peuple (1 S 12, 3):

> Me voici.
> Déposez à mon sujet devant le Seigneur et devant son messie:
> de qui ai-je pris le bœuf
> et de qui ai-je pris l'âne?
> Qui ai-je exploité
> et qui ai-je opprimé?
> À qui ai-je extorqué de l'argent pour fermer les yeux sur son cas?
> Je vous le rendrai.

Or, pour trouver le milieu de vie de cette déclaration, nous nous tournons vers les Archives royales de Mari, qui assez souvent nous aident à élucider des sujets bibliques.

À Mari on trouve justement un document, A.3696 (1), qui est une déclaration d'innocence jurée par de hauts fonctionnaires civils de l'état, et qui a des ressemblances étonnantes avec la déclaration de Samuel:

> Depuis [l'intronisation (ou: que mon Seigneur m'a installé à mon poste)] (2) de mon Seigneur Zimri-Lim, argent, or, pierre fine, bœuf, âne, esclave mâle ou femelle, étoffe, couverture, fourniture de luxe de qualité de quelque sorte que ce soit et dont il est loisible qu'un humain quelconque s'empare, de la paille à l'or, je jure que je ne m'en suis pas emparé (leqûm) ni n'ai dit à quelqu'un de s'en emparer, ni ne l'ai vendu, ni ne l'ai mis en dépôt pour mes successeurs, ni ne l'ai donné à quelque humain que ce soit en contre-don ou en cadeau.
> Argent, or, pierre fine, bœuf, âne, esclave mâle ou femelle, étoffe, couverture, fourniture de luxe de qualité de quelque sorte que ce soit, dont il est loisible qu'un humain quelconque s'empare, je jure que je ne me suis pas dépêché d'en spolier de force un particulier

(1) J.-M. DURAND, "Précurseurs syriens aux Protocoles néo-assyriens", *Marchands, diplomates et empereurs.* Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli (éd. D. CHARPIN – F. JOANNÈS) (Paris 1991) 16-18; id., *Documents épistolaires du Palais de Mari I.* Littératures anciennes du Proche-Orient (Paris 1997) 171-172, no 50.

(2) La proposition de restitution est la nôtre (cfr., par exemple, J.-M. DURAND, "Administrateurs de Qaṭṭunân", *Florilegium marianum II.* Recueil d'études à la mémoire de Maurice Birot (éd. D. CHARPIN – J.-M. DURAND) (Paris 1994) 88, no. 50.5-6; 101, no. 60.10'-11'; M. BIROT, *Correspondance des gouverneurs de Qaṭṭunân* (ARMT XXVII; Paris 1993) 245, no. 151.4.

sans défense, ni ne l'ai vendu, ni ne l'ai mis en dépôt pour mes successeurs, ni ne l'ai donné à quelque humain que ce soit, en contre-don ou en cadeau.
[Et si, parmi] les chefs de service, les domestiques, [les travailleurs] qui [se trouvaient] dans le palais [lorsque] Yasma·-Addu est sorti... à la demeure de Bannum... pour ma postérité... ils ont vu... et qu'il ait pris quelque chose à Zimri-Lim, notre [Seigneur], je jure que je ne l'ai pas caché et... c'est lui qui s'en est emparé...

Ainsi on peut supposer que le milieu de vie des paroles de Samuel est un acte juridique qui s'est déroulé à la cour royale au temps où vécut l'auteur de notre passage. Par cet acte, les membres de l'administration royale ont déclaré leur innocence devant le roi (cfr. v. 3: «devant le Seigneur et devant son messie [= roi]»).

Si on accepte notre rapprochement des deux textes, on ne peut qu'admirer l'ingéniosité de l'auteur de 1 S 12, qui se sert justement d'une déclaration d'innocence prise dans la vie palatiale pour l'intégrer dans un discours qui traite justement de l'établissement de la monarchie en Israël.

11, Arnon St.
Tel Aviv 63455
Israel

Moshe ANBAR

RES BIBLIOGRAPHICAE

The Greek Version of Leviticus

OT and LXX scholars will enthusiastically welcome the present volume(1), the fourth in this series by J.W. Wevers. Similar to his earlier volumes(2), the core of this exhaustive book consists of verse by verse comments, covering most textual and interpretative aspects of the LXX. This work is preceded by an "Introductory Statement", actually an introduction, which illuminates the Greek translator's work as well as the methodological principles of the author. In effect, this is a summation of the main issues discussed in the book. The book concludes with a list of proposed changes in the LXX text of Leviticus in the Göttingen critical edition(3), an Appendix, "Terms for Sacrifices", which summarizes the discussions in various parts of the book, and Indexes to the Greek and Hebrew words.

In his "Introductory Statement" (xxvi) Wevers modestly says that his book is not intended for the professional scholar of Greek. In fact, even readers of Greek will find plenty of keen and refreshing observations in this book as well as in Wevers' other volumes. I mention here one example: There is the obligation of וערלתם ערלתו when planting a tree (Lev 19,23). The noun ערלה usually means "foreskin", but this noun and the denominative verb ערל (literally: "take off the ערלה", i.e. circumcise), which is a *hapax legomenon*, serve metaphorically in our context. The Greek translator renders it thus: περικαθαριεῖτε τὴν ἀκαθαρσίαν αὐτοῦ, lit.: "and you shall *cleanse-around* its uncleanness". Then again: "its fruits shall be ערלים", which is rendered: ἀπερικάθαρτος ("uncleansed"). A subtle suggestion of circumcision, however, can be found in the translation by using the compound verb περί + καθαρίζειν (or with an *alpha privativum*). The component περί has no Hebrew equivalent here and yet it does exist in the common rendering of מול (when used literally as "circumcise"): περι τέμνειν = "cut around"(4).

Nevertheless, Wevers' series does not suit those lacking a reasonable

(1) J.W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Leviticus* (Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies Series 44); Atlanta, GA, Scholars Press, 1997. xxxix-519 p. This volume will be referred to as Wevers, usually meaning ad loc., or otherwise, giving page reference.

(2) J.W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Exodus* (SBLSCS 30; Atlanta 1990); id., *Notes on the Greek Text of Genesis* (SBLSCS 35; Atlanta 1993); id., *Notes on the Greek Text of Deuteronomy* (SBLSCS 39; Atlanta 1995).

(3) *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum.* Vol. II 2: *Leviticus* (ed. J.W. Wevers) (Göttingen 1986).

(4) Note, however, that at Deut 30,6, where MT says ומל...את לבבך, "and the Lord your God will 'circumcise' your heart", the verb מול is rendered περικαθαριεῖ as well.

level of Greek. Many of his comments incorporate Greek expressions without English translation, and this regretfully precludes the use of his book by many OT students.

Another particularly useful tool is the frequent statistics of Septuagintal expressions and renditions used in the Book of Leviticus. It would have been more useful if data of other parts of the Pentateuch (and OT) had been included in the statistics.

Wevers deals extensively in his comments with what he calls "in the tradition", i.e. the transformations made during the transmission and duplication of the LXX text (5). Although this data is important, we believe that its proper place would be in the volumes dedicated to the history of the Greek text of the biblical books (6), unless there is doubt as to the reading which represents the authentic Greek translation (= the "Old Greek"), or in the event that the Greek variants represent recensions (such as the Hexapla) which can shed more light on the Hebrew text that Origen and others had at their disposal. On the other hand, there are important issues worthy of attention which are not discussed in the book. Thus, for example, the reader would like to know how the Greek translator perceived the term אלילים (19,4; 26,1), and how he rendered it: did he have in mind man-made and carved "gods", or did he take it as an abstract term? This case and others will be discussed below.

On the other hand, Wevers incorporates many comments with regard to Greek terminology, or to what the translator did, where the Greek text is actually no more than a literal rendition of a text identical with MT; e.g. Wevers' comment on 19,1: "What is said to the community (...) is ἅγιοι ἔσεσθε (...) It is that separateness that is demanded in order ἅγιοι ἔσεσθε". Similarly, comments on 20,21.26; 21,4, and other references. Such comments have nothing to do with LXX, and their proper place is in a commentary on the Hebrew book of Leviticus. The reader does not always discern that in these cases Wevers' comment in fact illuminates what MT said, not the translator, who merely duplicated MT's idea in Greek.

The above-mentioned observations refer more to the contents and structure of the book under review; the observations that follow refer to its principles. Wevers frequently states that the translator added to, omitted from or made changes in the text where, to a no lesser extent, we can assume he strictly followed his Hebrew *Vorlage*. Wevers' credo is expressed thus: "Lev (7) is essentially an exegetical text (...) whenever Lev

(5) Thus, in the other volumes Wevers pays much attention to the transformations (mostly by scribal errors) which the numerous personal names in LXX have undergone over the generations.

(6) See J. W. WEVERS, *Text History of the Greek Genesis* (AAWG, MSU 11; Göttingen 1974); id., *Text History of the Greek Deuteronomy* (AAWG, MSU 13; Göttingen 1978); id., *Text History of the Greek Numbers* (AAWG, MSU 16; Göttingen 1982); id., *Text History of the Greek Leviticus* (AAWG, MSU 19; Göttingen 1986); id., *Text History of the Greek Exodus* (AAWG, MSU 21; Göttingen 1992).

(7) This is Wevers' siglum for the LXX text of Leviticus in the Göttingen edition. Similarly, his sigla Gen, Exod and Deut indicate what is in the Greek texts of Genesis, Exodus and Deuteronomy, respectively. This, then, seems not to state specifically if a given Greek expression is merely a translation or represents another Hebrew version. However, we often have the feeling that Wevers uses these sigla where actually he means

strays from the obvious intent of the Hebrew (...) I have suggested a possible reason for such deviation" (xxxii; similarly, even more determinately in his "Introductory Statement" to his volume of Genesis, xiii). As a rule, only (and not in all cases) when he finds a similarity in a Hebrew text to LXX (viz., Sam and Qumran) is Wevers willing to assess that the change has already appeared in the *Vorlage*. Thus, in many cases, Wevers explains the difference between MT(8) and LXX as harmonization with another biblical reference ("leveling" is the term frequently used by Wevers) made by the Greek translator. In other cases, however, where the MT utilizes the same expression in various references, and LXX has different expressions, it is explained as the translator's desire for variety. Thus the Greek translator, as it is alleged, is never satisfied with the Hebrew text: he shows a tendency to harmonize when MT has "uneven" passages, but when MT is already "even" the translator feels it necessary to vary the Greek expressions. And yet, in many other passages, the same translator seems quite satisfied with the Hebrew text and leaves it as it is. These contradictory attitudes may be attributed to the same person, namely the Greek translator, only if one insists that the translator had a Hebrew text similar to MT (or at times to Sam), and that he took pains to modify it. An alternative and no less probable assumption is that the differences between LXX and MT were sporadically created by a number of Hebrew copyists over the generations, and that the Greek translator usually made an exact translation of his Hebrew *Vorlage*, which differed in many details from MT. Unfortunately, only small parts of the Hebrew Book of Leviticus remained in Qumran; however, from fragments of other biblical books and also from the limited remnants of Leviticus, we see great textual variety. Qumranic Hebrew texts often support the LXX version as opposed to that of MT. As a principle, this may apply to other places in the book, even when there is no such extant Hebrew variant. Such reconstruction of an assumed Hebrew *Vorlage* can only be denied when a non-biblical expression is created. This issue is discussed *in extenso* elsewhere(9).

After this overall appraisal, we now return to reexamine details. The best way would be to focus here on four consecutive chapters, 19–22, which have already been processed by our own Hebrew Septuagint Project(10). We find the present volumes of Wevers most valuable tools for the OT and LXX studies, and the following detailed comments should only be taken as minor *addenda et corrigenda*. These observations are divided into

---

the Greek translator(s) of these biblical books (i.e., that in these particular cases it was *the translator* who deviated from his Hebrew *Vorlage* which was identical with MT).

(8) Wevers prefers to label it *BHS*, since this is the Hebrew text Wevers uses as representing MT.

(9) M.A. ZIPOR, "The use of LXX as a Text-witness: Further considerations", *Shnaton lemiqra uleḥeqer hamizraḥ haqadum* (Hebrew; forthcoming).

(10) *The Septuagint Version of the Pentateuch, Hebrew translated and annotated.* I would like to thank the Research Authority of Bar-Ilan University for its support of the project and its willingness to publish my first two volumes on Genesis which have recently been brought to print. The volume of Leviticus is currently in preparation. Some of the following comments are included in my "Notes sur les chapitres XIX à XXII du Lévitique dans la Bible d'Alexandrie", *ETL* 67 (1991) 328-337.

(1) LXX as interpretation, and (2) LXX as a textual-witness. We will not reintroduce what has already appeared in the apparatuses of *BHS* and *BHK* or in Wevers' book unless either we feel they have missed the point or when their comments need to be supplemented. The issue of which version is to be preferred, will not be dealt with here.

1. *LXX of Leviticus as an Interpretation — Additional Notes*

19,2 MT: קדשים תהיו, "You shall be holy". The Greek translates it simply in the future tense and not as an imperative. We cannot know if the translator understood this phrase as a command or as a fact, "You shall be holy, because I am holy", because the translator often fails to translate the Hebrew imperfect by means of an imperative despite the fact that this is the intention of the Hebrew text.

19,3 The word איש in the distributive sense is rendered here ἕκαστος, "everyone". It is often translated as a Hebraism: ἄνθρωπος or ἀνήρ. The Greek verb used here is 3rd pers. sing. (notwithstanding the Hebrew). To the word ἕκαστος either a singular or plural predicate can be added.

19,4 אלילים. This word is rendered at 26,1 χειροποίητα, lit. "hand-made (objects)", which fits the context "you shall not make for yourselves" and the parallelism in the verse. At 19,4 the term εἴδωλα was chosen([11]), a word related to εἰδ- (Lat. *videre*, to see), but usually meaning "unreal", ψεῦδος (see *TDNT*, s.v. εἴδωλον). εἴδωλον is used in other books to render תרפים, פסל, etc., thus, in LXX it has the meaning of stone-made or wooden statues.

19,9 MT לא תכלה פאת שדך לקצר (lit: "you shall not finish to crop *the edge* of your field"). LXX: "You shall not completely crop off *the harvest* of your field". The translator makes no reference to the word פאה "edge", "border". A similar translation is found in the parallel passage 23,22. Zacharia Frankel and Leo Prijs think that this interpretation in the LXX meets the requirements of rabbinical *halacha*([12]). I suspect that the Greek translator of Leviticus simply had difficulty with the word פאה, and avoided it whenever it appears in our book (six times!). See further on v. 27; 21,5 and at 13,41. Our translator never renders this word as "edge", unlike the Greek translator of Exodus. Precisely the same phenomenon is to be found in Vg in Leviticus, which often follows LXX.

19,20 The word בקרת is rendered ἐπισκοπή. This Greek word and its derivatives are used to translate the roots בקר and פקד in their various Hebrew meanings. It is hard to know what the translator intended here by "there will be ἐπισκοπή ... αὐτοῖς". The supplement αὐτοῖς ("to them" or "for them"), which has here no Hebrew equivalent, also does not add clarity. At times it appears that the translator makes little or no effort to

([11]) Which later became "idols" in European languages.

([12]) Z. FRANKEL, *Ueber der Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik* (Leipzig 1951) 151-152; L. PRIJS, *Jüdische Tradition in der Septuaginta* (Leiden 1948) 105-106.

delve deeply into the matter, and he translates in a completely stereotypical manner.

19,24 MT קדש הלולים. LXX: ἅγιος αἰνετός "(Its fruits) shall be holy, an offering of praise". According to the division of the verse by the cantillations, these two words in MT are in the constructed state: "holiness of praise (to the Lord)". However, in LXX the two words are separate: ἅγιος is the predicate of "will be", while the phrase αἰνετὸς τῷ κυρίῳ ("laudable to the Lord") is in apposition ([13]).

19,26 MT: "You shall not practice augury or witchcraft". LXX renders the Hebrew phrase in connection with ornithoskopia, of which something similar can be found in Sy and in rabbinical literature ([14]).

19,27 MT: "You shall not round off the edge (פאת) of your head". LXX: "you shall not make σισόη from the hair on your head". This is unclear, but it appears that the intention is a certain kind of hairstyle. The word σισόη which is a *hapax legomenon* in the LXX, is enigmatic and in fact unknown in all earlier documents. As in other places in our book, the word פאה is not translated as "edge" here either. Further on in our verse, MT says: "You shall not mar the edge (פאת) of your beard". A similar expression, with slight variation, is to be found at 21,5. In these two references פאה is translated as ὄψις, "appearance". See on v. 9 above.

19,31 The cantillations divide the verse thus: "Do not turn to mediums or wizards; do not seek to be defiled by them". The division in LXX is different, but also possible: "Do not follow the ventriloquists; and as for the enchanters do not attach yourselves, so to be defiled by them". For the word תבקשו, LXX uses the verb προσκολλάω, which perhaps reflects תדבקו.

19,34 MT: "For you were strangers (גרים) in the Land of Egypt". Generally, a distinction is made in the LXX between גר in the sense of a person who has joined (or "approached", προσέρχομαι) the Jewish nation, translated as προσήλυτος (as at the beginning of this verse and the previous verse, this is also the term that was later accepted by the European languages), and גר in the sense of "dweller", a person living in a strange land, which is translated πάροικος, "he who lives near" (as in Gen 15,13; 23,4; Exod 2,22; Deut 23,8). Given this, the text here should ostensibly read: "Because you were πάροικοι in Egypt". However, our translator did not write this because he wanted to say: You must behave sensitively to the προσήλυτος because you yourselves were προσήλυτοι. This is LXX's rendition in Exod 22,21; 23,9; Deut 10,9 (in Deut 23,18 he has no need for this, and can therefore say: "Because you were πάροικος in this land") ([15]).

([13]) For the variants הלולים/חלולים and חלל/הלל (in connection with vineyard) in MT and the Ancient Versions as well as in the rabbinical literature, here and in other references, see M. A. Zipor, "Studies in the Septuagint of Leviticus", *Bar-Ilan Yearbook* 9 (1972) 92-101 (esp. 95-96); id., "Notes sur les chapitres XIX à XXII", 332.

([14]) See Y. Maori, *The Peshitta Translation to the Pentateuch and the Jewish Exegesis* (Jerusalem 1995) 171.

([15]) See A. Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judentums* (Frankfurt a. Main [2]1928) 351-359.

20,11 ערוה. As usual, the LXX renders this "shame", as is the case in the Tg. of the Prophets. It appears that the Mishna contradicted this translation; see m.Meg. 4,9 and b.Meg. 25a.

21,3 MT: (אשר לא) היתה (לאיש), "who has had no husband". In LXX, "who was not *given* to a man". Compare Deut 22,16. Apparently this is an interpretation introduced by the translator. The possibility of a Hebrew *Vorlage* נתנה, however, should not be excluded.

21,5 MT: פאת זקנם. See above on 19,27 and 19,9.

21,9 MT: "She profanes her father". There are additional words in LXX, "the name of (her father)". This accentuation is necessary, since the meaning of the verb חלל here is not the same as in vv. 14-15, where the offspring of a priest's unlawful marriage is "profaned", in the meaning that he cannot serve as priest. Similar interpretation is to be found in rabbinical literature (see Prijs, *Jüdische Tradition*, 15). Note that in OT the expression חלל + שם refers only to the name of the Lord. In 4QLev[e] [DJD XII, 199]: את בית [אביה היא מחללת].

21,10b. Wevers makes reference to 10,6, but fails to refer to 13,45 or to Num 5,18 (16).

22,10 תושב כהן ושכיר, "a sojourner of a priest and a hireling". תושב and שכיר are a fixed word-pair, mostly in this order. Like MT, LXX does not explicitly say that reference here is to the hireling of a priest and, even as such, he may not partake "of the holy thing" (as opposed to those mentioned in v. 11), but seemingly this is the meaning. See, however, 25,6 where the Hebrew says "*your* hired servant" but nevertheless does not give expression to the Hebrew suffix (17).

22,22 MT: חרוץ. LXX: "with a cut *tongue*". This specification derives from חרץ and לשון in Exod 11,7 (18).

22,23 נדבה תעשה אתו ולנדר לא ירצה, "you may present it as free will. But it will not be acceptable in a fulfillment of a vow". LXX: "you shall make them σφάγια (= a victim) *for yourself*", etc. The intention here, apparently, is secular slaughter. The term נדבה cannot here be given its usual explanation: αἵρεσις, "chosen", as in 22,18 and other places; ἑκούσιος, "by free will", ὁμολογία, as a *terminus technicus* of an offering, since we are dealing with an animal with a blemish and, as such, unfit for

(16) For the various ancient interpretations of the verbs פרע and פרם in the different biblical contexts, see ZIPOR, "Studies in the Septuagint of Leviticus", 98-101; id., "Notes sur les chapitres XIX à XXII", 334; see also R.L. GOERWITZ, "What does the Priestly Source mean by פרע את ראש?", *JQR* 86 (1996) 377-394.

(17) In 25,6b Wevers erroneously divides the verse differently from the cantillations and commentaries and connects the participle הגרים, "who dwell" only with תושבך, taking the term תושב in this context as a collective noun. In my opinion "your hired servant and sojourner" in this verse should be read together as a fixed pair (in inverted order), hence the plural participle. In fact, Sam has all the persons in this verse as well as in v. 44 in the plural. It is, however, secondary, since the form ולאמתיך does not exist in biblical Hebrew as a plural form, but rather אמהותיך.

(18) N.H. TUR-SINAI, *Peshuto shel Mikra*, Vol. I (Jerusalem 1922) 143.

an offering. The translator thus solved this problem, in that a man can slaughter such a mutilated animal for his own food but it cannot be accepted as a votive offering by God. Fischer, on the other hand, believes that the translator read the word נדבה as טבח "slaughter", exchanging ט/נד and ה/ח for which the rendition σφάγιον is appropriate [19]. Rabbinical literature offers another solution: such an animal can be used as an offering of the kind described in 27,11-13, as can also be the case for an unclean animal.

2. LXX of Leviticus as Evidence for a Different Hebrew Text

19,3 MT: "His mother and (i.e. "or") his father" (similarly 4Q367 [DJD XII, 348]). The order in LXX, Vg, Sy and *Tg. Neof.* is: "his father and his mother". Similarly at 20,9; 21,2, in Sam, LXX and Sy (as against MT), "father" precedes "mother". The usual order of these two nouns in OT is "father" as an A-word and "mother" as a B-word. These three biblical references, as well as Ezek 16,45, are the exceptions. On the other hand, nowhere in Sam or the LXX does "mother" precede "father", as against MT. Hence, in our verse MT is *lectio difficilior* while the other versions are in accordance with the usual word order, possibly influenced by the Decalogue (thus Wevers). However, also note that vv. 3-4 in our chapter are set up in chiastic order to the Decalogue.

19,5 MT: תזבחהו. In LXX there is no pronominal suffix, but the absence of such a component is very common in translation. Nevertheless, this may reflect a different *Vorlage* here. Compare MT 22,29.

19,6 MT: *והנותר* עד יום השלישי, "And anything left over until the third day". It appears that LXX reflects another formula: *ואם יותר* עד יום השלישי, "and *if* anything *remains* until the third day". Compare Exod 29,34 ואם יותר מבשר המלאים (note the next words, "then you shall burn the remainder with fire", similar to the wording in our verse). Note that in Lev 7,17 (in LXX 7,7); 8,32, where MT is identical with the formula of our verse, the Greek translates the Hebrew literally.

19,8 MT: "The holy thing of the Lord". In the LXX: τὰ ἅγια. There is a possibility that the translator actually read the Hebrew word in the plural (notice the letter *yod* heading the adjacent word). On the other hand, the *neutrum pluralis* appears frequently in LXX in apposition to different words deriving from the root קדש both in the plural and singular forms. The combination קדש יהוה appears once more in MT in Mal 2,11, while קדשי יהוה in the plural appears in Lev 5,15.

19,8 MT: ונכרתה *הנפש ההיא* מעמיה, "and *that soul* shall be destroyed from its nation". LXX: "and *the souls who eat* shall be destroyed from their nation". This probably reflects a Hebrew text that read: ונכרתה *הנפשות האוכלות* מ(קרב) עמם, etc. Compare MT Lev 18,29: ונכרתו *הנפשות העשת* מקרב עמם and 7,25 (in a similar context of consuming the meat of an offering after the prescribed time): ונכרתה הנפש *האכלת מעמיה*.

(19) J. FISCHER, *Das Alphabet der LXX — Vorlage im Pentateuch* (Münster 1924) 38.

19,18 MT: לא תקם (ולא תטר את בני עמך). LXX: "*your hand* shall not avenge you (and you shall not keep anger against the children of your people)". The phrase "σου ἡ χείρ" ("your hand") appears to be an explanatory addition, although the explanation itself remains unclear. Note, however, the Damascus Covenant 9,2-10, where the relations between members of the community are dealt with. It quotes the verses 18-19 in our chapter, adding: "Because he did not carry out God's words, הוכח תוכיח את רעיך ולא תשא עליו חטא. As for the oath, that He said, '*your hand shall not save yourself*'" ([20]); compare Serek 7,8-9: "and who will unjustly hold a grudge (יטור) against his friend (...) and thus for anyone who revenges another" (הנוקם לנפשו); see also ibid. 6,25-27 and 1 Sam 25,26, etc. Note that the grammatical form of תקם can be 2nd pers. sing. masculine, thus having "you" as subject (as the perfect ואהבת in the same verse), but also 3rd pers. sing. fem. — and this can be appropriate for "your hand" as subject.

19,19 MT: שדך (לא תזרע כלאים), "your *field* (you shall not sow with two species)". LXX: "your vineyard". Wevers states: "The translation is simply an error". I do not think so. Compare Deut 22,9: "You shall not sow your vineyard (כרמך) with two species". Note the similarity of the context at Deut 22, as well: there are the three types of mixture (כלאים), field (or vineyard), cattle, שעטנז of clothes. Frankel maintains that the translator of Leviticus rendered the law of prohibition of sowing with two species in accordance with the rules of כלאים which apply outside Palestine ([21]). However, it is most likely that the word כרמך has appeared in the *Vorlage* of LXX in our verse. The two words, כרם and שדה, are a fixed pair and are interchangeable. Compare Judg 9,27: "and they went out into *the field* (שדה) and gathered grapes from the *vineyards* (כרם)". In the Qumranic work *miqsat ma'ase ha-tora* (4Q396) a combination of the two terms appears: "And concerning his [clean ani]mal it is written that one must not let it mate with another species; and concerning his clothes [it is written that they should not] be of mixed stuff; and he must not sow *his field and his* vine[*yard* with mixed specie]s" (see DJD X, 54-56). The fact that the law about mixing species refers to breeding animals and not to ploughing with two types of animals bound together, proves that this passage is a rewritten version of Lev 19 and not of Deut 22.

19,22 MT: ונסלח לו מחטאתו, lit: "*from* his sin" (with an impersonal subject: "it will be atoned for him"). In LXX: "*his* sin will be atoned". This is also the case in Sy. Possibly their *Vorlage* had ונסלח לו חטאתו /חטאו. Note that the usual formulation in MT is ונסלח ל-, lit.: "and it will be atoned for" with an impersonal subject (appearing 13 times — all in Lev and Num). Only in our verse does MT add "from his sin that he committed". Compare the formula in 5,26.

19,25 MT: תאכלו את פריו, "You may eat of their fruit". LXX and Sy translate this in the imperative. This may indicate the reading אכלו. Note the letter *t* ending the preceding word (החמישת).

([20]) See M. BROSHI (ed.), *The Damascus Document Reconsidered* (Jerusalem 1992) 27.
([21]) FRANKEL, *Einfluss*, 156.

20,2 MT: "Who gives from his seed to the Molech" (מלך). Here and at 18,21 LXX renders: "to the ἄρχων", a Greek word which is a regular rendition for נשיא and for שר. See also Rofé, who asserts that there must have been a Hebrew text that used the word נשיא, "prince", instead of מלך, "king", as part of the general tendency to replace the term מלך with נשיא — since God is the one and only king (22). Among the arguments presented by Rofé, he mentions the quotation from Deut 17,17 in Damascus Covenant 5,12: "And it was written about the נשיא, that he should not multiply wives for himself, but *David* did not read in the sealed Book" (at Deut 17,14-17 the term used is מלך).

20,2 MT: אבן (ירגמו אתו), lit., "*a* stone". Here the singular form of "stone" is used in a collective sense and actually refers to "stones". In the LXX it is translated ἐν λίθοις ("with stones"). This is also true of 24,23 and later in v. 27 where Sam also uses the plural form "stones". It is possible that in the other verses as well, in these references or some of them, there was a *Vorlage* with the word "stones". Compare Num 14,10; Deut 21,21, where MT has the plural (with the verb רגם) and Deut 13,11; 22,21.24 (with סקל).

20,6 MT: "I will cut *him* (אתו) off from among *his* people (עמו)" (referring to האיש in v. 5). LXX: "cut *her*, from among *her* people" (in the feminine referring to ψυχή, "that soul"), which may reflect the reading עמו, אתה referring to הנפש ההיא. In fact, in Sam we find here עמה, אתה; however, there is no certainty whether the intention in Sam was to indicate the feminine gender (as *BH* claims) or to the masculine (and this refers to "man"), with the early orthography frequently represented in Sam and also in MT (e.g. Gen 9,21) and in inscriptions of the First Temple period. It is possible that what was written in the ancient text was עמה, אתה and only because these words were understood in the masculine form were they written in the "normative" orthography, עמו, אתו, as is now in MT. A similar explanation can apply to 22,28 (see below).

20,7 MT: "For I am the Lord your God". LXX: "For I am sacred I am your Lord God"; Sam: כי קדוש אני ה' אלהיכם. Compare 19,2. See further v. 26. In fact, there are two basic formulas in the Code of Holiness to justify God's commandments: (a): "For I am your Lord (God)"; (b): "Because I am sacred". All the variations (or extensions, such as "who took you out of Egypt") appearing in the different references in MT and the other versions developed from these two basic formulas. See, e.g., 11,44-45.

20,9 MT: כי איש איש. In LXX, Vg and Sy there is no equivalent here for כי and the sentence flows better. Is it merely coincidental that these three versions do not use "for"? Do they derive from a shorter *Vorlage*?

20,17 MT: עונו ישא, "He shall bear his iniquity"; the subject is "the man". LXX, Vg, Sy in the plural: "they shall bear their iniquity", applicable for the man and his sister, possibly reading עונם ישאו. Note the letter *yod* prefixing the following word.

(22) A. Rofé, "Qumranic Paraphrases, the Greek Deuteronomy and the Late History of the Biblical נשיא", *Textus* 14 (1988) 163-174 (esp. 169-174).

20,24 MT: לרשת אתה, "To possess her" (i.e., the land). In LXX there is a noun here instead and it may reflect the *Vorlage* (ל)מורשה, "for a possession". Compare Exod 6,8: "I will give it to you for a possession. I am the Lord" and similar wording in Ezekiel, *passim.*

20,25 MT: והבדלתם בין־הבהמה הטהרה, etc. In LXX: "and you shall set *them* (αὐτούς) aside between the pure cattle", etc. Where does the accusative in LXX come from? There is no doubt that the Hebrew *Vorlage* was... והבדלתם *אתם* בין־הבהמה הטהרה, originally meaning: "and you *yourselves* shall separate between the pure cattle...". The addition of the personal pronoun for purpose of emphasis appears, for example, in v. 5: ונתתי אני פני. Compare ושמרתם את כל חקתי (20,22), as against ושמרתם *אתם* את חקתי (18,26). The Greek in our verse, on the other hand, has translated the word אתם, meaning "you" as אתם, "them": αὐτούς.

20,25 MT: "And between the unclean bird and the clean". LXX, Vg and Sy have an inverted order as in the previous expression. The usual order, however, is טמא preceding טהור; e.g., 10,10; 11,47; Deut 12,11, etc.

20,25 MT: בכל אשר תרמש האדמה, "through anything which the ground *makes teem*" (lit., "that the ground *makes reptile*"). LXX, Vg and Sy: "and through anything that *creeps upon the ground*". Similarly LXX in Gen 9,2. Probably the translators had some difficulty with the Hebrew expression. This may, however, represent another *Vorlage*, בכל (ה)רומש על האדמה, cf., e.g., Gen 1,30; 7,14.

20,26 MT: ואבדל אתכם, "and I have separated you (from the nations)". LXX: "who has separated you (from all the nations)". Apparently LXX had here a Hebrew *Vorlage* similar to v. 24 and not a Greek harmonization, since it translated Hiph. בדל in v. 24 in a different way.

20,27 MT: כי, which may be understood as "if". LXX: "who". Wevers comments: "The Greek has made a relative clause of the כי". We find, however, the reading אשר in Sam (as is also mentioned in *BH*), similar to the opening formula of the causative sentences in the earlier part of the chapter. The addition in LXX, ἀμφότεροι, "both of them", after "they would be surely put to death" is absurd, and was influenced by the language used in vv. 11.12.13.18. There is no way of knowing if the Hebrew *Vorlage* had already included the word שניהם.

21,2 MT: "his mother... his father". In Sam, LXX and in Sy the order is inverted, as in v. 11, Ezek 44,25 and compare Num 6,7 (all references with similar context). See above on 19,3.

21,4 MT: לא יטמא בעל בעמיו. The Hebrew phrase is not clear. The Greek equivalent of בעל in our verse is ἐξάπινα, "suddenly, unexpectedly". This translation might reflect the *Vorlage* בלע (thus rendered in Num 4,20), and, according to others, בהל or בעגל (Aramaic: "soon, quickly") ([23]).

([23]) See FRANKEL, *Einfluss*, 147. For the Hebrew word בעל in this context, see ZIPOR, "Restrictions on Marriage for Priests (Lev 21,7.13-14)", *Bib* 68 (1987) 266-267.

However, this may also just be an interpretation according to Num 6,9, "And if any man dies *very suddenly* beside him and he become defiled". Note the similarity in the context: the sanctity of the Nazarite and the restrictions applying to him are similar to those of the priests, particularly the High Priest.

21,8 MT: "The bread of your God". In LXX: "of *the Lord* your (plural!) God". This does not derive from a Hebrew *Vorlage* because in the OT there is only "The bread of his God" (or "your God" and so on), and in no place is there "the bread of *the Lord*".

21,8 MT: וקדשתו, lit., "and you shall sanctify him" (or, "you shall consider him as holy"). In LXX: "and he shall sanctify him", the subject "he" referring to "his God" in the previous verse. According to this version, the sanctity of the priests is absolute and does not depend on any act or goodwill of the people.

22,4 MT: והנגע בכל טמא נפש, lit., "Whoever touches anyone that is unclean through a soul", that is to say, he who comes into contact with a person who has been defiled by being in touch with a dead person; cf. 21,1. LXX, Sy and the Fragment Targum seemingly say something different: "he who comes in contact with the impurity of the soul" (i.e., a corpse) and apparently read והנגע בכל טֻמְאַת נפש. Hence this law does not refer to someone who touched a person who had been defiled by coming into contact with a corpse.

22,9 MT: "I am the Lord". LXX + "the God". This is undoubtedly a Greek addition since the Hebrew formula should include a possessive suffix, such as "*your* God". It is true that, from the Greek syntactic point of view, the suffix is not necessary; however, in our chapters the Hebrew formula "I am the Lord your God" is always rendered with the pronominal possessive article.

22,20 MT: "you shall not offer". LXX + κυρίῳ, "to the Lord"; cf. vv. 22.24, etc.

22,25. Wevers, 360 n. 50 cites 11QpaleoLev erroneously. The correct citation is [משח]תים הם. Compare Sam משחתים בהם (v.l. משחיתים בהם).

22,28 MT: אתו ואת בנו. LXX: "*Her* and *her* young ones". It is possible that LXX reflects an ancient halachic tradition, where reference is in fact made to the mother and her newborn and not to the male and its young. A similar tradition is found in *miqṣat maᶜasê ha-tora* (4Q396 [DJD X, 50-51, 157]) in the following words: "the mother and her: ולד (fetus?) in one day". This is the case in rabbinical literature (Sifra Emor 8) and it is thus also translated in the Targum Versions (24). The word παιδίον is

(24) In fact, in *miqṣat maᶜasê ha-tora* this law is seemingly applied to pregnant animals, thus: "[And concerning pregnant animals] we are of the opin[ion that] the mother and its ולד [may not be sacrificed] on the same day (...) and it is written עברה". The last word is interpreted by the editor as "pregnant" (DJD X, 157). Compare also the Temple Scroll 52,5-7: "And you shall not sacrifice to Me a cow (שור) or a sheep or a goat when they are pregnant for they are abomination for me". At this point the

frequently used in LXX for ילד but also for בן. It is probable, however, that the text was אתו ואת בנו, which was read in two different ways: (a) *ʾotāh wᵉʾet bᵉnāh*, as in LXX; and (b) *ʾotô wᵉʾet bᵉnô*, in accordance with the ancient orthography (see above on 20,6 apropos of עמו, אתו) and later modified, according to the "normative" orthography, into אתו ואת בנו.

22,29 MT: "You shall offer". LXX follows the Sam text, adding the accusative form: תזבחהו, cf. 19,3.

Regretfully, the indexes are not free of blemishes. They lack references to the discussions in the "Introductory Statement"; in the Hebrew index there are the *voces* בערכך, לרצון, למלך, כמשפט (with the added prefixed particles), but one also finds separately the *voces* רצון, מלך, משפט, ערך, making reference to different pages in the book([25]); the entry לחם אלהים makes reference to p. 344, but should also refer to p. 334 (for Lev 21,6); there are לריח, ניחח בשבועה, but not ריח ניחח, שבועה, and important *voces* such as איפה, הין, נזיר are missing. In the Greek index the word χοῦς, "dust", also includes the reference to the homograph that means a measure of capacity, equivalent to הין in Lev 19,36. The entry ὁ μέγας is to be found under *o-mikron*, not at *m*, nor under ἱερεὺς ὁ μέγας (or: [ἱερεὺς ὁ] μέγας), where it belongs. Important references are sometimes missing (or include the wrong page-number), e.g., for ἄρτος there is no reference to pp. 110, 334.

All these minor observations should not of course diminish the tremendous value of this and the other volumes of Wevers in this series for every OT and LXX scholar and student.

Dept. of Bible
Bar-Ilan University
Ramat Gan, ISRAEL

Moshe A. ZIPOR

SUMMARY

After an overall appraisal of J.W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Leviticus* (SBLSCS 44; Atlanta 1997), the author reexamines details of four consecutive chapters, 19–22. His observations are divided into (1) LXX as interpretation and (2) LXX as a textual-witness. It is not his intention to discuss here what has already appeared in the apparatuses of *BHS* and *BHK* or in Wevers' book unless he feels they have missed the point or that their comments need to be supplemented.

following is cited: ושור ושה אותו ואת בנו לא תזבחו ביום אחד; then "and you shall not kill the mother with its young" (cf. Gen 32,12 and Deut 22,6). Note that in the Temple Scroll the biblical expression is cited (with the variant תזבחו) in the wording of MT, and the author interprets it only as referring to the mother and its young.

([25]) At times there are errors of page reference. Misled by the Table of Contents, I tried in vain to find the deciphering of the Sigla on p. xxx; it is, in fact, to be found on p. xxxv.

RECENSIONES

Vetus Testamentum

J. Alberto SOGGIN, *Das Buch Genesis.* Kommentar. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997. xv-604 p. 16 x 22. DM 178 – SFr 158 – ÖS 1.299,—

In der Kürze ist die Würze, dit un vieux proverbe allemand qui pourrait bien s'appliquer à ce commentaire de J.A. Soggin, surtout si on le compare à quelques-uns de ses prédécesseurs. C. Westermann avait écrit trois volumes et près de 1900 pages sur le même livre de la Genèse; G.J. Wenham a publié un commentaire en deux volumes pour un total d'un peu moins de mille pages. S. est plus proche de H. Gunkel dont le commentaire dépassait de peu les 600 pages. Pour arriver à ses fins, il fallait appliquer quelques principes assez drastiques. Introductions, bibliographies et notes au bas des pages sont réduites au minimum. Pour chaque péricope, S. offre d'abord un court chapeau bibliographique (le nom de l'auteur est suivi de la date de publication), une traduction en allemand, quelques notes philologiques et un bref commentaire. Les sections plus longues sont précédées d'un paragraphe d'introduction. L'ouvrage se conclut par deux excursus de Ch. Schäfer-Lichtenberger sur Gn 30,37-39 et les songes de Pharaon (Gn 41), une bibliographie et les index d'usage, assez concis, eux aussi. Le commentaire est succinct et, en général, il s'attache plus à des points particuliers qu'à des questions d'ensemble. Il est donc difficile d'en rendre compte dans une courte recension parce que la richesse de l'ouvrage tient plus au détail de l'exposé qu'aux lignes générales du commentaire.

J.A. Soggin est, par exemple, attentifs aux *realia.* Il analyse avec minutie le vocabulaire de la construction de l'arche. Une note explique longuement quelle peut être la base historique du récit sur le déluge (140-142; S. termine par un souvenir personnel des inondations du Río de la Plata en Argentine et en Uruguay). Il note que les briques employées pour la construction de Babel (Gn 11,1-9) sont semblables à l'*adobe* bien connu dans la péninsule ibérique et en Amérique latine. La «tour» du même récit pourrait avoir un correspondant dans la tour/forteresse découverte récemment sur le Mont Ébal. L'onomastique et la topographie de Gn 14 reçoivent un traitement de choix. On apprend que le premier grammairien connu ayant parlé d'un *qal* passif est Ibn Gannah qui vécut en Espagne de 990 à 1050 environ (270). À propos de Gn 28,10-20, S. consacre un excursus à Béthel du point de vue historique et archéologique. Le mot *'abrēk* (Gn 41,43) est un mot akkadien, passé ensuite au phénicien, et qui signifie «officier du palais» (475-476).

Un commentaire sur la Genèse ne peut passer outre la difficile question

des sources et prendre position vis-à-vis de l'hypothèse documentaire. S. mentionne et discute souvent les attributions traditionnelles (J, E et P), quitte à les abandonner le cas échéant. Il adopte lui-même une position assez proche de celle de Rendtorff et de Blum («école de Heidelberg») et opte régulièrement pour une date tardive. Le récit yahwiste du déluge se composerait en fait d'une série d'additions postérieures au récit sacerdotal. L'histoire de Joseph est un récit unifié, dans sa plus grande partie, et il date de la fin de l'époque perse ou du début de la période hellénistique. D'autres textes comme Gn 15; 22,1-19; 24 sont eux aussi tardifs. Pour l'histoire de Jacob, S. suit Blum et considère que le texte actuel est le fruit d'une révision judéenne et postexilique d'un texte plus ancien.

Un tel commentaire, de par sa concision, ne pouvait certainement pas fournir une discussion complète pour chaque problème traité. Personne n'en voudra à son auteur d'avoir adopté une stratégie qui lui a permis de fournir en un temps raisonnable et en un volume maniable l'essentiel de l'information qu'un lecteur érudit est en droit d'attendre. Certaines lacunes, toutefois, pourront surprendre des lecteurs un peu plus exigeants. Par exemple, il est dommage que S. n'ait pas consulté au moins le premier des deux volumes de G.J. Wenham, *Genesis 1–15* et *Genesis 16–50* (Word Commentary 1-2; Waco, TX 1987 et 1994). Il en va de même du commentaire de V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1–17* et *Chapters 18–50* (NICOT; Grand Rapids, MI 1990 et 1995). Par ailleurs, le lecteur averti saura gré à S. d'avoir exploité le commentaire de B. Jacob, *Das erste Buch der Tora. Genesis* (Berlin 1934), un ouvrage qui avait été trop longtemps négligé par la critique. Il serait trop facile de faire une liste d'ouvrages non mentionnés, comme Ch. Dohmen, *Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3* (SBB 17/35; Stuttgart 1988, ²1996) ou W.L. Humphreys, *Joseph and His Family. A Literary Study* (Studies on Personalities of the Old Testament; Columbia, SC 1988). Ce serait même mal venu. D'autres oublis sont peut-être plus difficiles à expliquer. À propos de Gn 11,1-9, S. cite dans sa bibliographie la thèse de Ch. Uehlinger, *Weltreich und «eine Rede». Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung* (OBO 101; Freiburg Schweiz – Göttingen 1990), mais il ne semble pas avoir enregistré les critiques de cet auteur contre la traduction «une seule langue», contre la comparaison entre la «tour» et le *ziggurat* babylonien (*etemenanki*) ou contre l'exégèse — habituelle — qui considère que YHWH punit l'humanité pour son orgueil (*hybris*). S. rejette, pour de bonnes raisons, les structures chiasmatiques assez problématiques de G.A. Rendsburg, *The Redaction of Genesis* (Winona Lake, IN 1986). Mais il y avait peut-être, parmi les études littéraires de Gn, quelques travaux plus intéressants. Nous avons déjà parlé de Humphreys à propos de Gn 37–50. Quelques textes traités de façon très sommaire auraient pu bénéficier de l'apport d'études plus littéraires. Nous pensons à Gn 18,1-15 (voir J. Licht); 22,1-19 (E. Auerbach est cité, mais peu utilisé); 28,10-22; 29,1-15; 32,23-33; 33,1-20 (J.P. Fokkelman); 44,18-34, le fameux discours de Juda devant Joseph, est analysé en un peu plus d'une page; déjà Gunkel se plaignait que «so manche Gelehrte vor lauter Wissenschaft an solcher Schönheit vorübergehen» (*Genesis* [Göttingen ³1909] 457). Alter et Sternberg ont consacré à cette page des études

remarquées. Çà et là, une vraie «explication du texte» fait défaut. Nous ne voudrions pas, cependant, donner la fausse impression de discuter davantage les lacunes que les richesses évidentes de cet ouvrage. Sur les questions plus classiques de philologie, de critique des sources, de comparaison avec les textes du Proche-Orient ancien et pour des débats plus théologiques comme celui sur le péché originel, où S., avec beaucoup de sagesse, nous dit qu'il vaut mieux consulter saint Paul que Gn 2–3, l'A. rend des services plus qu'appréciables. Pour le reste, la bibliographie permettra de retrouver les ouvrages qui pourront avantageusement compléter le tableau. Le lecteur judicieux saura donc trouver dans ce commentaire les précieuses informations qu'il peut fournir et il en remerciera dûment son infatigable auteur.

Via della Pilotta, 25 Jean Louis SKA
I-00187 Roma

Uwe BECKER, *Jesaja — von der Botschaft zum Buch* (FRLANT 178). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. 346 p. 15,5 x 23. DM 148 - ÖS 1080 - SFr 131,—

It is surprising how rapidly the problems of tracing and reconstructing the process by which the book of the prophet Isaiah acquired its extant form appear to have multiplied. In relatively rapid succession the researches of Hermann Barth, Odil H. Steck, J. Vermeylen, O. Kaiser, H.G.M. Williamson, C. Seitz and Marvin H. Sweeney have addressed themselves to issues that had previously either appeared to be settled, or of little importance. During this period major commentaries on the book have heen published from H. Wildberger and J.N. Oswalt, bringing to light sharp differences between those, like Oswalt, who believe that virtually the whole of chapters 1–39 can be referred, if not confidently at least with reasonable caution, to events of the eighth century BCE and those, like Kaiser who find almost nothing at all from this century.

The non-specialist may be tempted to dismiss the problems as illustrative of longstanding disagreements of attitude and methodology between confessional and sceptical approaches to a complex text. Yet this is hardly the case and certainly it seems unlikely that this latest attempt by Becker to present an all-encompassing genetic history of the growth of the contents of Isa 1–39 will resolve the disagreements. Even a first glance indicates that, seen from the perspective of a conventional concern with literary authenticity, it represents a somewhat minimalist approach to the book. Almost nothing at all is left for an eighth-century prophet Isaiah to have originated and even what is ascribed to him is interpreted in a manner sharply at variance with what has usually been regarded by scholars as typical of the prophet. The first impression is of a *tour de force* in which the aim of explaining the growth and elaboration of an original kernel of oracular material within the confines of a specific methodological approach is pursued with uncompromising rigour.

The work is built up on the basis of seven separate, but interconnected, studies which encompass most of the contents of Isa 1–39. Only the so-called "Isaiah Apocalypse" of 24–27 is left out of the reckoning, Similarly little reference is made to material in chapters 40–66, leaving open the question whether what is in chapters 1–39 offers any clue as to why these further prophecies have been added to the book.

The first close study is devoted to Isa 7 in which Becker argues that, both in form and ideological content, it stands outside the Isaiah Memoir into which it has now been loosely and rather clumsily introduced. Its primary literary links are with the Isaiah presentation to be found in the narratives of chapters 36–38. In this the contrast between the unfaithful Ahaz and the faithful Hezekiah provides a foundation for a fresh appraisal of the themes of Jerusalem and the Davidic monarchy. The unit belongs to the post-exilic period, probably to the era of the First Chronicler.

The second major unit which falls for examination comprises chapters six and eight and is, in many respects, determinative for an overall understanding of the book. This is because it brings to light the original Isaianic deposit of oracular material and thereby offers clues to the processes of growth by which this has been elaborated. This original deposit consists of parts of the call-vision of Isa 6,1-8, together with 8,1.3-4.16. These are the words of a prophet directed against the foreign powers of Syria and the Northern Kingdom. They contain no explicit condemnation of Judah since the accusation that Judah had become an «unclean people» (6,5) represents a subsequent elaborative development which is essentially at variance with the positive protective and reassuring function of the original Isaianic words. So the original Isaiah can probably best be understood as a cultic prophet and these twelve verses (although not in their present form) should be regarded as the literary kernel of the extant book. They provide the only valid testimony to the activity of Isaiah ben Amoz of the eighth century. All else that is to be found in Isa 1–39 has been built up from this.

The third unit which is subjected to examination comprises Isa 5 + 9,7–10,4. A key feature here which distinguishes these verses from the chapters to which they now provide a framework is the sharp note of condemnation of Judah. In contrast to those who have claimed Isaianic authenticity for the Song of the Vineyard (5,1-7) and the Catalogue of Threats introduced by "Woe to..." (5,8-24*), Becker finds here only secondary, derivative material. This is shown by evidence of literary dependence on earlier passages. So they are typical of what we find in the book and are simply midrash-like developmental texts *(Fortschreibungs-texte)*, rather than independent compositions. Like the contents of chapter 7 they show signs of having been composed to provide a framework for the earlier material to which they are now connected in literary fashion. Since, however, they betray no evidence of familiarity with chapter 7 they must be of earlier post-exilic origin than the latter. Overall, however, the exact chronological sequence of growth can only be argued tentatively. In this instance the reasoning which has motivated this process can be found in the need to introduce a strong condemnation of Judah, which contrasts with the original Isaianic condemnation of the Northern Kingdom and Syria.

The next unit addresses itself to the problems of Isa 1,1–4,6 which are regarded as built up from three separate reworkings, or editions, of the literary deposit at separate stages in its history. At one period, in view of the difficulty in achieving a firm chronology of the literary development, an (anti-)Assyrian redaction was undertaken which introduced the oracles of 10,5-11* + 14,24-25a, 29,1-4* and 31; 1.3.8a. The significance and purpose of these verses is that they prepare for the presentation of the role of the prophet Isaiah in the narratives of chapters 36–37.

The following two detailed critiques deal with the problems of Isa 28–31 and the "Foreign Nation" prophecies of 13–23. Separate short appendices are devoted to the narratives of Isa 36–39 and the apocalyptic chapters 32–35. Thereby the majority of chapters 1–39 are accounted for, leaving the connections with 40–66 unexplored. Two summaries bring the study to a conclusion. The first presents a general survey of the path by which the present collection is thought to have come into being. To this is added an outline sketch of who the original prophet Isaiah was, based on the few verses ascribed to him. His message is then briefly related to the assumed role of prophecy in the cult and to the politics of Judah. A further appendix then sets out a stratified listing of the material marking out the stages through which Becker believes it came to acquire its present form. The overall methodology is clear and once the detailed analysis of the "Isaiah Memoir" (Isa 6–8) has been closely examined the rest follows with a reasonable degree of consistency. Becker himself compares his understanding of the text to the growth-rings of a tree in which a small inner stem has been progressively enlarged by a process of sequential additions so that the whole is encompassed by a new framework. These additions largely take the form of midrash-like elaborations of words and themes which first appeared in the central core.

To a reviewer and commentator whose own publications on the book have followed similar methods and observations, but whose conclusions stand at some distance from those set out here it is inevitable that there is need for a pause to draw breath. What is to be learnt from this approach which presses deeper into the structure of the book than has hitherto been customarily accepted? Have scholars been so wrong in their assessments of the literary and historical contribution of an eighth-century Isaiah ben Amoz that little that is authentic is to be found in the book that carries his name? If so we ought now to rule his name out from all the text-books which have hailed him as the greatest of the biblical prophets — the Fifth Evangelist of the Old Testament.

I personally think that Becker has been too radical and too hasty in drawing conclusions regarding the extent to which the dependence of one passage on another is demonstrable. Beyond this there is an over-confidence in seeking to find revised dates for the material, frequently on very thin evidence, when several other possibilities for attention to central themes concerning the role of Jerusalem and the Davidic dynasty are available. The recurrence of these themes within the book — ultimately extending across all sixty-six chapters — makes a hard chronology difficult to establish. One can only keep open these alternative possibilities for the dating of fundamental themes and note that some, at least, of the passages

where they are to be found can be comprehended within the period to which the prophet is ascribed without too much difficulty. It is certainly not the case that historical reconstructions of the presumed Syro-Ephraimite crisis of the eighth-century BCE leave no credible place for a central deposit of Isaianic prophecies, currently contained in Isa 5–10. Nor is it difficult to find room for prophecies from Isa 28–31 in the crisis of 705-701 BCE. Neverthless, with these cautionary reflections noted, Becker's book has a significant contribution to make.

Two main points would appear relevant. The first concerns the fact that, on any plausible reckoning, there is a great deal of material in Isa 1–66 which belongs outside the scope and lifetime of Isaiah ben Amoz of the eighth century. In many respects Duhm's attempt to separate the book into three independent units has tended to mask the extent to which intertextual links are to be discerned across its entirety. By assuming that only chapters 1–39 contained authentic material from Isaiah, the complex nature and origin of the entire Isaiah scroll have remained obscured. In many respects Becker's approach strengthens the case for thinking of the larger compass of the book in the manner that both Marvin Sweeney and Hugh Williamson have sought to do.

A second point concerns the problems of *relecture.* We become strongly aware from studies of the methods of ancient translators, such as those of the Septuagint, how relatively easy it was for ancient scribes to import new meaning into a received text. This then became subtly altered. Older material became wrapped in a cloak of a new contextual understanding. It still appears to me that many of the problems of the Isaiah Memoir of Isa 6,1–8,16 can be accounted for in this fashion.

Overall Becker may appear to present only a minimalist interpretation of Isa 1–39, but he highlights the many complexities of the prophetic literature. On any reckoning we are only now beginning to grasp the way in which the written prophetic literature of the Old Testament came into being.

8, Brookfield Road R.E. CLEMENTS
GB – Coton, Cambridge CB3 7PT

Wolfgang OSWALD, *Israel am Gottesberg.* Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund (OBO 159). Freiburg Schweiz, Universitätsverlag – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. x-286 p. 17 x 23,5. Gebunden: SFr 89 – DM 109 – ÖS 793,—

Vorzustellen ist ein gut lesbares, scharfsinniges und ambitioniertes Buch. Es stellt die überarbeitete Fassung einer durch T. Krüger und O.H. Steck betreuten Zürcher theol. Dissertation des Jahres 1997 dar. Drei Charakteristika vorweg:

a. Thema des Buches ist die Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope (Ex 19–24) und deren historischer Hintergrund. Oswald hat

dabei immer auch die Literargeschichte des Pentateuch und der "Vorderen Propheten" im Blick, so daß er im Ansatz ein recht eigenständiges Entstehungsmodell des Pentateuch, ja der atl. Geschichtsüberlieferungen entwickelt. Er setzt sich dazu u.a. mit den Entwürfen E. Blums (*Studien zur Komposition des Pentateuch* [BZAW 189; Berlin 1990]), C. Levins (u.a. *Der Jahwist* [FRLANT 157; Göttingen 1993]) J. Van Seters (z.B. *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus–Numbers* [Louisville 1994]) und E. Ottos (etwa: "Die nachpriesterliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus", *Studies in the Book of Exodus.* Redaction – Reception – Interpretation. [ed. M. Vervenne] [BEThL 126; Leuven 1996] 61-111) auseinander.

b. Besonders eingehend stellt Oswald die Rückfrage nach den "Trägergruppen" als dem historischen Hintergrund der Redaktionsgeschichte. Aus dem Nach- und Gegeneinander der Redaktionen zeichnet Oswald ein scharfes Bild der exilisch-nachexilischen Zeit Israels und ihrer keineswegs nur "theologischen" Strömungen. Er führt dabei Impulse aus R. Albertz' *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* 1–2 [GAT 8/1–2; Göttingen 1992]) weiter und spitzt sie zu.

c. Oswald legt der Literarkritik und -geschichte eine textanalytisch orientierte, synchrone "Textbeschreibung" zugrunde.

Nun zum Gang der Argumentation und ihren Ergebnissen:

Nach einem der Forschungsgeschichte gewidmeten Einleitungskapitel (22-79) wendet sich das zweite Kapitel der "Textbeschreibung" zu; dabei interessieren Oswald vor allem "Topologie" und "Epistemologie" (66-68) der Texte. Dahinter verbergen sich aus der herkömmlichen Literarkritik wohlbekannte Fragen: Woher und wohin bewegen sich Gott, Mose und die Israeliten in der Szenerie zwischen Lager, Wüste, Berg und Himmel (Topologie)? Was oder wen sehen, bzw. hören sie dabei (Epistemologie)? Oswald gelangt zu sechs "topologisch-epistemologischen" Typen: dem "JHWH-Jarad-Typ", dem "JHWH-Berg-Typ", dem "JHWH-kommt-Typ" dem "JHWH-Himmel-Typ", dem "Volk-oben-Typ" und dem "Visio-Dei-Typ" (76). Dabei gelingen eine Fülle von Einzelbeobachtungen und — Überlegungen. Eine unter ihnen wird in Oswalds redaktionsgeschichtlicher Argumentation eine wichtige Rolle spielen: in der Wortverbindung vom "priesterlichen Königreich und dem heiligen Volk" (Ex 19,6) werde Israel als Königtum bezeichnet, in dem alle Israeliten Priester sind und nicht als Königtum, das von Priestern regiert wird (33).

Im folgenden dritten Kapitel ("Literarkritik", 80-113) werden Textteile ermittelt, die sich zu Texten zusammenstellen lassen, die "in sich keine Kohärenzprobleme aufweisen". Einen ersten solchen Text bilden die "JHWH-Jarad-Sinai-Texte" Ex 19,11b-13; 19,20-25; 19,18a-c; 20,18a; 24,1-2; 24,15-18a. Die kleinen lateinischen Buchstaben an den Versangaben bezeichnen "Äußerungseinheiten", in die Oswald die Verse nach H. Schweitzers Methode (*Metaphorische Grammatik. Wege zur Integration von Grammatik und Textinterpretation in der Exegese* [ATSAT 15; St Ottilien 1981]) segmentiert. Eine weitere Gruppe bilden die "Vertrags-Texte", so benannt nach ihrem Leitwort *bᵉrît*; diese Texte gehören zum "JHWH-Himmel-Typ" (Ex 19,3b-7a.7c-8; 20,22b-23b; 21,1; 24,4-8). Kleinere Textgruppen bilden die "Ältesten-Texte" (Ex 19,7b; in 24,13-14),

der "Botentext" (Ex 23,20-33), die "Mose-Texte" (Ex 19,8-9e; 19,19bc; 20,20), der "Visio-Dei-Text" (24,9-11) und schließlich der "Dekalogtext" (Ex 20,1.19.21a). Mit C. Levin ("Der Dekalog am Sinai", *VT* 35 [1985] 165-191) und gegen J. Wellhausen, L. Perlitt sowie in bewußter Absetzung von T.B. Dozemans kult-symbolischer Auffassung (*God on the Mountain. A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus* [SBL.MS 37; Atlanta 1989]) nimmt Oswald zunächst an, daß die Sinaiperikope von allem Anfang an einen Gesetzestext enthalten hat. Nur welchen? C. Levins Begründungen für den Dekalog als Kern der ursprünglichen Sinaiperikope sind nach Oswalds Meinung nicht stichhaltig und so bleibt — das Bundesbuch. Als literarkritische Begründung dafür begnügt sich Oswald mit der von R.G. Kratz ("Der Dekalog im Exodusbuch", *VT* 44 [1994] 205-238) herausgearbeiteten Priorität des Bundesbuches vor dem Dekalog. Von diesen Voraussetzungen her gelangt Oswald zu einer "nicht mehr weiter diachron differenzierbaren Schicht der vorderen Sinaiperikope", der "Grundschicht", in der die Elemente Theophanie und Gebot verbunden sind: Ex 19,2d.3a.10a-11a.14a-15b.16-17.18d.19a; 20,18b-d; 20,21bc.22a; 21,2–23,19 (Bundesbuch mit Altargesetz, jetzt 20,24-26); 24,3.12-13; 24,18bc. Da sie weder Wüste noch den Sinai kennt, nennt Oswald sie zunächst "Gottesberg-Perikope" (113).

Im zentralen vierten Kapitel zur "Redaktionsgeschichte" (114-234) werden die in der Literarkritik erarbeiteten Texte interpretiert und auf ihren jeweiligen historischen Hintergrund hin untersucht. Zunächst bringt Oswald zwei wichtige Voraussetzungen ein: Er legt 1. den Grundstein zu seinem "Pentateuchmodell", indem er die Gottesberg-Perikope als Fortschreibung der Exodus-Erzählung (Ex 1–15) kenntlich macht (115, vgl. weiter dazu 122); deshalb firmiert die Grundschicht der Sinaitexte im weiteren auch unter Abkürzung "EG" = Exodus-Gottesberg-Erzählung. Und er interpretiert 2. die eingangs rekonstruierte Topologie und Epistemologie der Erzählung als eine solche "der Macht": "Am Gottesberg wird die Legitimität der juridischen und politischen Führung Israels besiegelt. Wer dort direkt mit Gott kommuniziert hat, kennt die Grundsätze dieser Führerschaft und kann sie anwenden und auslegen" (118). Diese "systematische" (117-118) Prämisse schlägt die hermeneutische Brücke zwischen Textfiktion und historischem Hintergrund.

Nun also zur Grundschicht, der "Exodus-Gottesberg-Erzählung": In ihr empfängt Mose — als "klassischer Bote" (120) — in einer theophanen Gottesbegegnung die Gebote des Bundesbuches. In ihnen übermittelt ihm JHWH, der Souverän, die Grundlagen des Gemeinwesens" (120, vgl. auch 128). Um welches Gemeinwesen handelt es sich? Oswald nennt Indizien, die die EG-Erzählung (samt Bundesbuch) in die spätexilisch-nachexilische Zeit datieren: Der König kommt weder als Gegenstand noch als Subjekt des Rechts vor. Mithin ist die Erzählung "ein radikales Gegenkonzept zur Monarchie" (128) und ein "politisches Programm, das verfaßt wurde, als ... die Notwendigkeit bestand, die öffentlichen Angelegenheiten ... grundlegend neu zu organisieren ... (mithin) nach dem Zusammenbruch der Monarchie" (129). Davon ausgehend entwickelt Oswald seine zentrale These zum historischen Hintergrund: Die Gottesberg-Perikope der EG-Erzählung ist die Programmschrift "des Gemeinwesens, das Gedalja unter

mutmaßlicher Mithilfe von Jeremia auf den Trümmern Judas errichtete..." (140). Möglicherweise verberge sich hinter der Gestalt des Mose ein "prophetisches Leitungsamt", das von Jeremia als dem geistig führenden Kopf der Schafaniden ausgeübt wurde. Der schlichte Erdaltar von Ex 20,24-26 passe nicht nur aus wirtschaftlichen Gründen in die fragliche Zeit, sondern setze auch ein Zeichen gegen den einstmals prunksüchtigen Jerusalemer Tempelkult (143). Die Erzählelemente des Gottesberg und der Theophanie sind in diesem Szenario jeweils als positives und negatives kommunikatives Signal zu verstehen: Die Theophanie stellt klar, daß Gott selbst am Werk ist, daß die Gesetzgebung ein Akt göttlicher Rechtssetzung ist (146). Der Gottesberg ersetzt den Zion und signalisiert, daß die verkündete Gesellschaftsordnung neu ist (147). Auch wesentliche Inhalte des Bundesbuches spielen eine Rolle. Es fordert die Solidarität mit den Armen (136ff); im narrativen Kontext der EG-Erzählung und historisch transparent gemacht heißt das: "Gott selbst richtet seine Rechtsordnung auf, die sich als Solidargemeinschaft mit den Armen konstituiert: literarisch als Gemeinschaft der den Ägyptern entkommenen Zwangsarbeiter, historisch als Gemeinwesen der armen, ehemals landlosen Landbevölkerung Judäas während der frühen Exilszeit" (138).

Auf der zweiten redaktionsgeschichtlichen Stufe wird der Dekalogtext eingearbeitet. Mit C. Levin ("Der Dekalog") geht Oswald von einem "Urdekalog" aus, der seinen "Urgrund" in der Tempelrede Jeremias (Jer 7,9) habe. Entsprechend der Affinität der Grundschicht zu Jeremia "muß" auch der Verfasser der Dekalogschicht "im Sympathisantenkreis der Gedalja-Jeremia-Reformpartei gesucht werden" (153), allerdings erst nach deren Scheitern.

Mit der dritten Schicht, den Vertragstexten, kommen die theologisch profiliertesten Elemente der Sinaiperikope, Ex 19,3-8* und 24,4-8, ins Spiel. Sie interpretieren die vorhandene erweiterte EG-Erzählung mit Hilfe des "Vertragsbegriffes" neu. Außerdem rückt Ex 19,6 Israel als Gottes "Eigentum" in den Horizont der Völkerwelt und proklamiert das Priestertum aller Israeliten (vgl. dazu schon in Kap 2). Auch für diese "Textfiktion" entwirft Oswald ein bewegtes politisches Szenario: Die Bundes-Kategorie und das "Eigentumsvolk" verstärken die antimonarchische Tendenz der EG-Grundschicht weiter: "In dieser Konzeption haben weder ein judäischer noch ein persischer König Platz" (165). Im Visier ist dabei vor allem die babylonische Gola, die mit der Vorstellung von Kyros als von Gott eingesetztem Herrscher aus Babylon zurückgekommen ist. Der "laikale" Flügel dieser Gola meldet seine Ansprüche auf die in der Gedaljazeit an die nichtdepotierten Judäer verteilten Grundstücke an. Dem "klerikalen" Flügel der "Rückkehrerschaft", der Trägergruppe der späteren Priesterschrift (165), wird in den "Vertragstexten" das Priestertum aller Israeliten (Ex 19,6, s.o.) entgegengehalten. Somit ist die Abwehrstellung der "politischen Enkel" der Altjudäer gegen "die Ansprüche und Konzeptionen der Gola" um die Wende zum 5. Jahrhundert der historische Ort der Vertragstexte.

In der folgenden vierten Stufe der Redaktion werden nicht nur die Ältesten- und die Botentexte in die EG-Erzählung eingearbeitet, sie wird auch Teil des "Großen Geschichtswerkes", also jenes vorpriesterlichen

Geschichtswerkes, das nach E. Zenger (*Einleitung in das Alte Testament* [Stuttgart 1995] 74-75) von Gen – 2 Kön reicht und nun von Oswald "dtrGG" genannt wird. Er läßt es allerdings mit der Exoduserzählung beginnen. Das politische Pendant dieser Redaktion war die "Laienfraktion der Rückkehrer" aus der babylonischen Gola. Sie war in einer selbstverwalteten Personalkörperschaft organisiert und wurde "von einem Gremium von Ältesten geleitet "; ihre Programmschrift sei das Dtn gewesen. Die Autoren des dtrGG (samt der Ältesten-Schicht in der Gottesberg-Perikope) "waren Beauftragte des damaligen Ältestenrates" (189).

Die fünfte Station bildet der "Visio-Dei-Text" (Ex 24,9-11), mit dem das dtrGG gegen die priesterlich-kultische Konzeption der noch selbständigen Priesterschrift Stellung bezieht. Ins Politische übersetzt geht es um die Frage: "Ist der Tempel Teil einer primär laikal verfaßten Gemeinde oder ist die bürgerliche Gemeinde Teil eines Tempelstaates?" (201). Diese Redaktion spiegelt die konflikthafte Situation kurz vor dem Auftreten Nehemias.

Sechstens wurden die JHWH-Jarad-Texte eingearbeitet; dabei erfolgte die für die heutige Gestalt des Pentateuch grundlegende Vereinigung von Priesterschrift und dtrGG, mithin ist diese Schicht für Oswald die erste Pentateuchredaktion. Durch sie wurden zwei eigentlich unvereinbare Konzepte verbunden: das "laikale" des dtrGG mit dem "klerikalen" der Priesterschrift. Kürzer noch: die Schicht integrierte das Gesetz in das Heiligtum, indem sie den "Berg zum Heiligtum" umwidmete (210-214). Die politische Entsprechung dafür ist in der Wirksamkeit Nehemias zu suchen. Er habe jene "einheitliche Struktur geschaffen, in der Priester und Älteste in einem ausgewogenen Machtverhältnis zu einander stehen..." (227). Den siebten und letzten Akt schließlich bildet die "Mose-Redaktion", in der der Prophet Mose metonymisch für die Tora stehe (230). Mit H.C. Schmitt ("Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie. Beobachtungen zur Bedeutung der "Glaubens-" Thematik innerhalb der Theologie des Pentateuch", *VT* 32 [1982] 170-189) sieht Oswald eine Pentateuchredaktion "im Geiste der Prophetie am Werk", auf die letztlich auch die literarische Abtrennung der Tora von den "Vorderen Propheten" zurückgeht. Das Endtextstadium der Tora ist erreicht. Verantwortlich zeichnen schriftgelehrte Kreise des anhebenden hellenistischen Zeitalters.

Nun zu einer kritischen Würdigung: Oswalds Studie führt zu profilierten Ergebnissen und ist in der Wahl ihrer Mittel "innovativ": z.B. darin, daß die Literarkritik durch eine textlinguistische Textanalyse flankiert ist oder darin, daß Oswald auf die mißverständlichen Termini der Urkundenhypothese verzichtet. Weiterhin ist zu begrüßen, daß er der Textbildung "auf den Grund geht" und dabei doch das literarische Ganze nicht aus den Augen verliert. Seine eingehenden historischen Rückfragen machen die diffizile Redaktionskritik zu einer spannenden Lektüre.

Kritisch würde Rez. vor allem die folgende Punkte hervorheben: Oswalds Redaktionskritik und noch mehr seine historischen Ortsbestimmungen sind zu stark von schematischen Gegensätzen ("königlich — nichtköniglich; laikal — klerikal") geprägt: Gewiß — der König kommt weder als Gesetzgeber noch als Rechtssubjekt im

Bundesbuch vor. Darf aber daraus schon auf eine antikönigliche Tendenz der vorderen Sinaiperikope geschlossen werden? Das Fehlen des Königs im Bundesbuch kann ja literarisch wie historisch auch ganz anders interpretiert werden! Vielleicht hat sich Oswald zu sehr von R. Albertz' Begeisterung für das "Gesellschaftsexperiment" Gedaljas (*Religionsgeschichte* 1, 373) anstecken lassen, wenn er die literarische "Gemeinschaft der den Ägyptern entkommenen Zwangsarbeiter" mit dem historischen "Gemeinwesen der armen, ehemals landlosen Landbevölkerung während der frühen Exilszeit" (138) verschmelzen läßt. Allzu schematisch scheint mir auch die Entgegensetzung von "laikal" und "klerikal" in ihrer Anwendung auf den vorpriesterlichen Sinaitext und die Priesterschrift. Die priesterschriftlichen Sinaitexte sind — wie ich in meiner Studie *Das Heiligtum und das Gesetz* (OBO 77; Freiburg Schweiz – Göttingen 1988) zu zeigen versucht habe — keineswegs einfach "klerikal" und noch weniger sind sie dem Gesetz abhold, so daß sie an dieses erst durch einen späten Redaktor herangeführt werden müßten. Ein letzte Bemerkung zu Oswalds "Textbeschreibung". Sie ist von vornherein und höchst effektiv auf die Literarkritik zugeschnitten. Das textlinguistische Instrumentarium mit seinen Hauptbegriffen Kohärenz und Inkohärenz ist dazu gut geeignet. Es reicht aber nicht aus, die genrespezifischen Eigenschaften des Erzählkunstwerkes "Sinaiperikope" in den Blick zu nehmen. Oswald spricht nicht selten von "Erzähltechnik". Erzählen ist mehr als die Technik, Ereignisse — wie etwa die Auf- und Abstiege des Mose — stringent aneinanderzureihen. Aber diese Einsicht steht der Redaktionskritik insgesamt noch bevor.

Finkenstrasse 3
D 91564 Neuendettelsau

Helmut UTZSCHNEIDER

Niels Peter LEMCHE, *Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 1). Stuttgart, W. Kohlhammer, 1996. 16 x 24. 231 p. DM 39 – ÖS 289 – SFr 39,—

Dies ist der erste Band einer neuen Reihe, die laut Buchrückentext, "das von der neueren und neuesten Forschung bereitgestellte Wissen über die Bibel auswerten und geschichtlich und systematisch geordnet wiedergeben will, aufgeteilt auf zwölf Epochen". Der Darstellung ist dabei die Abfolge: "Das biblische Bild – Die Geschichte – Die Literatur – Der theologische Ertrag" als Grundschema vorgegeben. Ob dieses Schema sich bei einer der späteren Epochen einmal als sachgemäß erweist, mag dahingestellt sein, für die "Vorgeschichte Israels" jedenfalls zeigt es sich als durchweg ungeeignet. Der Verfasser (L.) ist wahrscheinlich für Titel und Untertitel des Buches nicht verantwortlich; vielleicht verzichtet er deshalb auf eine Einleitung, in der eine Erläuterung unumgänglich gewesen wäre, in welchem Sinne und auf welcher Betrachtungsebene er zu den

Bezeichnungen "Vorgeschichte", "Israel" und "Anfänge" Erhellendes beitragen möchte. Die damit verbundenen grundlegenden Fragen bleiben deshalb bis zum Buchende ungeklärt.

Der erste Teil ist überschrieben "Das biblische Bild der Epoche" (9-73). Die Problematik dieser Überschrift, daß die moderne archäologische Abgrenzung "Bronzezeit" für niemanden in der Antike einen sinnvollen Begriff oder eine "Epoche" darstellte, ein "biblisches Bild" davon also gar nicht existieren *kann*, wird nicht reflektiert. Dieser Teil ist gegliedert in "Darstellung", "Befragung" und "Synthese". Die als "Darstellung" vorgelegte inhaltliche Nachzeichnung des Erzählfadens von Genesis bis Numeri unterscheidet sich in ihrer lockeren Auswahl und ihren Akzentsetzungen stark von dem, worum es in diesen Büchern geht, und ersetzt nicht die eigene Lektüre der biblischen Texte. Die als "Analyse" bezeichneten Ausführungen erfüllen keineswegs die "Hoffnung, das Ziel der Erzählungen dann besser zu verstehen" (11). Die "Befragung" beginnt mit einem Abschnitt, der den unglücklichen Titel trägt: "Geschichte oder Erzählung?". L. weiß zwar durchaus, dass Geschichte häufig in der Form von Erzählungen überliefert wird. Er meint aber, feststellen zu können, „da die Bedeutung der alttestamentlichen Erzählungen für die Rekonstruktion der Geschichte Syriens und Palästinas in der Bronzezeit — die ja den zeitlichen Hintergrund der Erzählungen im Pentateuch darstellen soll — äußerst gering ist. Es gibt in den Erzählungen des Pentateuchs beinahe nichts, das für den Historiker verwendbar wäre. Dieser tut besser daran, sich nach anderen Quellen umzusehen, anstatt vergeblich in der Bibel zu blättern" (72). In seiner "Synthese" folgert er daraus: "Statt auf unzureichende Texte im Alten Testament stützt man sich besser auf vorderorientalische Quellen, die es durch ihre vielen Nachrichten ermöglichen, an Stelle der abenteuerlich-romantischen Welt der alttestamentlichen Erzählungen eine wissenschaftlich fundierte Darstellung der tatsächlichen damaligen Welt zu skizzieren" (73). Tonfall und Wiederholungen lassen zwar bestimmte Züge des von L. imaginierten Diskussionsgegners erkennen (L. seinerseits möchte auf keinen Fall zu denen gehören, die sich "darauf versteifen, eine religiöse Identität zu schützen, die auf einer vermuteten Kontinuität zwischen den lebenden und verstorbenen Anhängern einer bestimmten Religion beruht" [54]). Den alttestamentlichen Texten aber in ihrer Komplexität werden seine Darlegungen kaum einmal gerecht. Sie häufen Altbekanntes: dass den biblischen Texten nicht an einer "geschichtlichen Rekonstruktion" im Sinne des 19. und 20. Jh. n. Chr. liegt. Erst am Ende des Buches kommt (erstaunlicherweise unter der Überschrift "Theologischer Ertrag") zum Vorschein, welche Überzeugung L. dazu veranlaßt haben mag, das im Buchtitel angekündigte Thema "Vorgeschichte Israels" im Grunde unbearbeitet zu lassen: Er hält die Pentateucherzählungen für ein historisch irrelevantes Interessenprodukt aus persisch-hellenistischer Zeit: "Das Alte Testament gehört mit seinem ausgesprochenen Monotheismus und seinen Prosaerzählungen sozusagen ins Grenzgebiet zwischen der orientalischen und der späteren jüdisch-hellenistischen Kultur" (212).

Im zweiten Teil "Historische Rekonstruktion der Epoche" (74-150) gibt L. in Umrissen wieder, was sich heute aufgrund von Textfunden,

Grabungsergebnissen und auswertenden Forschungsbeiträgen über Syrien-Palästina während der Bronzezeit (ca. 3200-1200 v.Chr.) sagen läßt. Da L. in seiner Veröffentlichung "Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy" (Leiden 1985) auch selbst Wichtiges dazu beigetragen hat, ist der Abschnitt "Lebens- und Wirtschaftsformen" (96-109) interessant zu lesen. Insgesamt wenig befriedigend und gelegentlich sachlich unrichtig sind die Ausführungen zu Ägypten: Z.B. war der Staatsvertrag zwischen Ramses II. und Hattuschilisch III. kein "Traktat" (133); weder in der 19. noch in der ebenfalls ramessidischen 20. Dynastie wurde die Hauptstadt nach Tanis verlegt (133, 147, 211); die Forschungen zur Ramsesstadt bleiben unerwähnt.

Im dritten Teil "Elemente des Geisteslebens" (151-207) beschränkt sich L. zunächst mit Recht auf einen Überblick über die erhaltenen ganz verschiedenartigen Texte (III.2 Die Literatur der Epoche 153-183). Die S. 177 Anm. 15 vermißte deutsche Übersetzung der ugaritischen epischen Texte ist inzwischen erschienen: Manfred Dietrich und Oswald Loretz, *Mythen und Epen in ugaritischer Sprache* (TUAT III/6; Gütersloh 1997) 1090-1369. Im Abschnitt III.3 "Die Götter und die Menschen" (184-207) sind die Nachzeichnungen der entsprechenden Texte dadurch beeinträchtigt, dass L. der religiösen Dimension der Wirklichkeit gegenüber Fremdheit und Verständnislosigkeit zeigt, vgl. z.B. die mehrfache Gleichsetzung von "ideologisch" und "religiös" (205, 209, 214, 222).

Weshalb die Ausführungen im Schlußteil (208-224) mit den Abschnitten "Das Alte Testament in der altorientalischen Welt", "Das Ziel der Geschichtsschreibung" und "Was suchen wir in der Bibel?" als "Theologischer Ertrag" bezeichnet werden, ist nicht erkennbar. Bis zum Ende des Buches bleibt auch unklar, wozu und für welcherart Leser der Verfasser dieses Buch geschrieben hat: Fachkollegen bietet es kaum Neues und liefert keinen weiterführenden Beitrag zur Forschungsdiskussion. Wären Studierende angezielt, würde man Übersichten, präzise Hinweise, auf welche Quellen die jeweiligen Darlegungen sich stützen, und vor allem eine tatsächliche Behandlung des im Titel angekündigten Themas erwarten.

Ein "Zugang zu den heutigen bibelwissenschaftlichen Erkenntnissen", wie ihn der Klappentext ankündigt, wird durch dieses Werk nicht eröffnet. Register zu Namen (225-228), Sachen (228-230), Bibelstellen (230f.) und außerbiblischen Texten (231) beschließen das Buch. Bibliographische Verweise auf Übersetzungen der altorientalischen Texte, Forschungsbeiträge und Überblicke stehen den jeweiligen Abschnitten voran, sind aber nicht mehr durch ein Autorenregister erschlossen.

Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
D-60599 Frankfurt am Main

Helmut ENGEL SJ

Frank VAN DER VELDEN, *Psalm 109 und die Aussagen zur Feindschädigung in den Psalmen* (SBS 37). Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1997. viii-192 p. 14,5 x 20,5. DM 79 – ÖS 577 – SF 75,—

Ce livre est la version largement révisée d'une thèse soutenue en 1995 à la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Bonn. L'ouvrage comporte trois parties qui n'ont guère de liens les unes avec les autres et — malheureusement — il n'est muni d'aucun index. Dans la première partie (6-56), l'A. examine comment les exégètes ont, à partir de Gunkel, résolu le problème posé par les malédictions contre les ennemis que contiennent de nombreux psaumes (*Feindschädigungsaussagen*). La plupart des chercheurs s'inspirant de l'approche de la *Formgeschichte* visent à atténuer ces énoncés souvent jugés scandaleux en les associant à un *Sitz im Leben* institutionnel ou non institutionnel, que ce soit un rite, un procès ou plutôt une coutume relevant de la vie privée. Dès lors, les imprécations proférées contre les ennemis ne seraient pas le fruit de la soif de vengeance ou de l'arbitraire de l'individu, mais feraient partie d'un modèle d'action approuvé par la société. Sans tirer explicitement une telle conclusion à la fin de cette première partie, l'A. rejette ce genre d'approches dans les analyses de textes qui suivent (cf. 77, 79, 83), et en préconise un autre. Ce n'est pas au niveau des institutions ou des coutumes qu'il faut chercher la raison qui légitimerait les scandaleux souhaits de vengeance, mais à celui des modèles littéraires, dans la mesure où ceux-ci eurent un impact sur la formulation des imprécations individuelles. Ainsi le modèle d'action cède la place à un modèle d'écriture auquel les psalmistes, en rédigeant leurs souhaits violents, se seraient conformés.

Tout en reconnaissant que cette hypothèse ne saurait en aucune façon justifier l'attitude virulente des psalmistes (174), van der Velden la défend dans la deuxième partie de son livre (58-134), qui est intitulé «Exégèse du Psaume 109». Dans ce but, il cherche à repérer des motifs que ce psaume a en commun avec d'autres textes vétérotestamentaires. Or, les textes qui, d'après van der Velden, se prêtent le mieux à une comparaison sont Ps 69,23-30; 109,6-16; Jr 18,18-23, textes qu'il considère comme caractérisés par l'emploi d'un élément littéraire (*Textbaustein*) dont les traits communs les plus évidents sont les suivants (109-114): l'évocation de la propriété de l'ennemi (Ps 69,26; 109,11; Jr 18,22a), de la faute de ce dernier (Ps 69,28; 109,14; Jr 18,23b) et enfin de la pauvreté du psalmiste lui-même (Ps 69,30; Ps 109,22). Bien entendu, les points communs entre ces passages ne résident pas dans un vocabulaire que partagent tous les trois textes, mais dans les sujets analogues. Ce qui permet un tel rapprochement n'est par conséquent pas la concordance, mais une démarche encore peu connue dans le domaine de l'exégèse des psaumes: celle de l'intertextualité (cf. 101-106). Son avantage consiste certainement en ce qu'elle prend en compte non seulement l'idée de la dépendance pour expliquer les rapports entre deux textes (rapports souvent identifiés en exégèse par les méthodes dites «diachroniques»), mais aussi des modèles «de base» dont dépendent des textes bien différents les uns des autres. Toutefois le procédé de van der

Velden présente deux inconvénients. 1. Dans le sillage de Scharbert (Art. *qll*, *TWAT* VII, 40-49, spéc. 47), l'A. qualifie le *Textbaustein* de *qllh* (116), sans pour autant partager l'avis de Scharbert concernant le *Sitz im Leben* de ce genre littéraire. Comme van der Velden ne veut pas renouer avec la démarche de la *Formgeschichte*, la *qllh* n'est pour lui qu'un produit littéraire. Un tel raisonnement est en principe légitime. Une question fondamentale demeure cependant ouverte: celle de savoir si une *qllh* écrite est également liée à une situation bien concrète de la vie d'Israël. Dans l'affirmative, il faudrait s'interroger sur son *Sitz im Leben*, à moins de considérer le psaume comme un produit purement littéraire n'ayant aucun rapport avec la vie de son auteur ou de ceux qui le lisent ou le prient. 2. Le rapprochement des textes n'est possible que grâce à une lecture selon laquelle Ps 109,6-19 n'est pas une citation du discours prononcé par les ennemis du locuteur, mais du locuteur lui-même. Cette interprétation ne s'impose pourtant pas, étant donné que les locuteurs des vv. 6-19 évoquent le malheur d'une personne qui est au singulier (on s'attendrait au pluriel dans le cas où le psalmiste lui-même proférerait des imprécations contre ses ennemis). De plus, les vv. 6-19 se situent dans un cadre de termes répétés (*rʿ/rʿh* aux vv. 5.20, *dbr* aux vv. 3.20, *śṭn* aux vv. 4.20, etc.; pour davantage d'arguments cf. par exemple L.C. Allen, *Psalms 101-150* [WBC 21; Waco 1983] 72-73; récemment E. Zenger, *Ein Gott der Rache? Fluchpsalmen verstehen* [Fribourg-en-Brisgau 1994] 127-128). Ceci suggère que le v. 20 reprend les thèmes évoqués aux vv. 2-5 et que, par conséquent, le texte encadré par les vv. 2-5 et 20 comporte le discours des ennemis du psalmiste. Si van der Velden rejette cette lecture (88), c'est qu'il ne tient pas compte des arguments très forts en faveur de la citation, et les passe même sous silence. Aussi sa théorie du *Textbaustein* commun à trois textes bibliques s'appuie-t-elle sur des bases assez faibles.

Dans la troisième partie du livre (136-175), l'A. s'attache à une étude d'autres énoncés psalmiques qui visent le malheur des ennemis. Cette démarche aboutit à une analyse parfois trop rapide d'un grand nombre de textes, dont nous nous bornons à signaler les résultats les plus importants. L'optique dans laquelle l'A. lit les textes est d'emblée celle de la «métaphorisation», terme dont l'acception exacte n'est nulle part définie dans le livre. Ainsi l'oracle contre les nations en Ps 83 est-il à rapprocher du problème de l'idolâtrie à laquelle, d'après van der Velden, le v. 11 fait allusion. Aussi l'oracle est-il à lire sous un angle différent: les nations doivent reconnaître YHWH comme leur souverain (139). Une autre espèce de «métaphorisation» est visible dans le Ps 108 où, selon van der Velden, un individu décrit ses ennemis personnels dans les termes des ennemis d'Israël, c'est-à-dire dans le style d'un psaume collectif (150). Il en va de même pour le Ps 60,7-14 (ibid.). Une «métaphorisation» semblable se produit entre deux textes presque identiques: 2 S 22 et Ps 18. Dans le premier, le roi David remercie Dieu pour ses victoires, dans le second il s'agit d'un locuteur quelconque qui reprend les prières placées en 2 S 22 sur les lèvres de David (154). Van der Velden n'est pas le premier à signaler de telles «métaphorisations»: celles-ci font l'objet des discussions exégétiques depuis longtemps (cf. seulement H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen* [Göttingen ²1966] 147-148.258.321-322; H.-J. Kraus, *Psalmen* [BKAT XV,1;

Neukirchen-Vluyn [6]1989] 112-114). De ce fait, on ne voit pas clairement en quoi consiste l'apport de la recherche de van der Velden. S'agit-il de montrer que les «métaphorisations» s'expliquent par l'emploi de modèles littéraires dont les auteurs des psaumes se seraient inspirés? Dans une telle hypothèse, les énoncés relatifs aux nations étrangères ainsi qu'aux ennemis personnels perdraient-ils vraiment leur caractère scandaleux grâce à la «métaphorisation»? N'est-il pas légitime de soulever la question inverse: la «démocratisation» d'un psaume anciennement royal ne permettrait-elle pas à l'individu de faire sienne l'attitude de David attestée dans 2 S 22? L'emploi d'un modèle littéraire ne revient-il pas en fin de compte à se référer à une autorité et à en adopter le comportement? Nous en revenons au problème évoqué déjà plus haut: en abandonnant l'approche de la *Formgeschichte*, ce qui est en principe légitime, l'A. remplace la théorie du *Sitz im Leben*, c'est-à-dire d'une manière d'agir associée à un genre littéraire particulier, par une manière d'écrire déjà établie à l'époque de la rédaction des textes psalmiques. Non seulement la validité d'un tel *a priori* est fort hypothétique (il est quelque peu téméraire de parler de *ästhetische Vorgaben*, 3), mais sa pertinence s'avère aussi très limitée. Comme van der Velden l'avoue à la fin du livre, sa théorie n'est valable que pour quelques passages psalmiques, beaucoup d'autres résistant à une telle exégèse (172-174). Par ailleurs, le problème du sens littéral des énoncés jugés scandaleux surgit de nouveau. Même si on les prend pour des métaphores, rien n'empêche de se demander pourquoi les psalmistes ont choisi de telles images (174).

Après une conclusion qui résume les résultats majeurs du livre (171-175), l'A. traite brièvement de la façon dont les chrétiens peuvent prier les imprécations proférées contre les ennemis. Loin de proposer une solution simple ou de reprocher aux juifs d'avoir formulé de tels textes, van der Velden prend en considération l'idée que, lors de la Shoa, les chrétiens auraient pu être les destinataires des imprécations juives. Dès lors, les chrétiens ne peuvent prier les psaumes mentionnés qu'en reconnaissant leur propre culpabilité (180).

En somme, le livre de van der Velden nous donne l'impression d'avoir abordé trop de matière en quelques 180 pages, démarche qui aboutit à une certaine superficialité à plusieurs niveaux. Abstraction faite des points faibles mentionnés plus haut, on ne s'étonne pas seulement d'une maladresse au niveau «artisanal», par exemple dans la rédaction du texte (cf. des créations lexicales saugrenues telles que *templisch* [43, 56], *Herangehensweise* [52, 67, 178, 180, au sens de «méthode»]; à plusieurs reprises on note aussi un emploi inadéquat ou du moins inhabituel de quelques termes techniques (cf. *konjizieren* [17] et *Konjektur* [66], «Variation» [66, au sens de "leçon"]). Enfin on constate des traductions erronées (59: Ps 109,13 TM: le suffixe de la 3.ps.pl.masc. du substantif *šmm* se réfère au substantif collectif précédent *ʾḥrtw* «sa postérité», la traduction «son avenir» ne s'imposant pas; 60: Ps 109,19 TM: le suffixe *-hā* du verbe *yḥgrh* se réfère au substantif précédent *mzḥ* «ceinture»; 63: Ps 108,17 LXX: futur au lieu d'aoriste; ibid.: Ps 108,19 LXX: *dià pantós* signifie «continuellement» [cf. v. 15] et non pas *um alles*; ibid.: Ps 108,28 LXX: futur au lieu de présent; ibid., Ps 108,29 LXX: impératif [3.ps.pl.aoriste passif] au lieu d'indicatif présent).

Une affirmation de van der Velden concernant la critique textuelle appelle elle aussi des remarques: «Die hebräische Textgrundlage des 109. Psalms ist sicher überliefert» (66). L'A. se réfère-t-il au Texte Massorétique? Dans l'affirmative, un simple regard à l'apparat critique de la BHS montrerait le contraire. Si l'A. se réfère également à la tradition prémassorétique, il aurait fallu tenir compte des variantes du Ps 109 TM attestées dans les manuscrits de Qumrân et connues depuis plus de trente ans (cf. J. Starcky, «Psaumes apocryphes de la Grotte 4 de Qumrân», *RB* 73 [1966] 353-371, spéc. 355-356.358; P.W. Skehan, «Qumrân and Old Testament Criticism», *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu* [éd. M. Delcor] [Paris-Gembloux — Leuven 1978] 163-182, spéc. 179; le commentaire récent de K. Seybold, *Die Psalmen* [HAT I,15; Tübingen 1996] 434, signale les attestations du Ps 109 dans les fragments de Qumrân).

Pour ce qui est de l'exégèse proprement dite du Ps 109, on se demande par exemple pourquoi van der Velden insiste tellement sur la présence de «Satan» (v. 6, au lieu d'«accusateur») dans le texte (72), alors que cette figure ne joue plus un rôle important dans l'exégèse du psaume en question. Comme dans le contexte de la citation aux vv. 6-19, on s'attendrait ici à une discussion plus détaillée avec la recherche récente, discussion qui entrerait en dialogue avec plus de deux ou trois commentaires et qui aurait amené l'A. à nuancer quelques-unes de ses hypothèses ou à argumenter avec plus de soin. Dans ce cadre, on regrette l'absence de toute discussion avec plusieurs commentaires récents, par exemple avec L.C. Allen, *Psalms 101–150* (cf. supra), L. Alonso Schökel - C. Carniti, *Salmos* II (NBE; Estella, Navarra 1996) et K. Seybold, *Die Psalmen* (cf. supra).

Malgré ces remarques critiques, rien n'empêche de parcourir la piste tracée par van der Velden et de chercher, éventuellement à l'aide de la théorie de l'intertextualité, d'autres «patterns» dans le psautier.

9, place de l'Université
F - 67084 Strasbourg

Eberhard BONS

Novum Testamentum

Joel B. GREEN, *The Gospel of Luke* (The New International Commentary on the New Testament). Grand Rapids, MI – Cambridge, UK, W.B. Eerdmans, 1997. xcii-928p. 16 x 24. $50.00 – £ 32.99

This volume, by a professor of New Testament interpretation at Asbury Theological Seminary, Wilmore, Kentucky, USA, replaces the first commentary to appear in the original series of NICNT, that by Norval Geldenhuys in 1951. The goal of the series has been maintained: "to

provide earnest students of the NT with an exposition that is thorough and abreast of modern scholarship and at the same time loyal to Scripture as the infallible Word of God". Under the current editor, G.D. Fee, an attempt has been made to implement the pastoral dimension of the series.

The author self-consciously positions himself in the history of the discipline: after the redaction critical era that stretched from Hans Conzelmann in the 1950s to Joseph Fitzmyer in the 1980s and a part of the blooming of newer literary (Robert Tannehill and Luke Johnson) and social-scientific approaches (Halvor Moxnes and Philip Esler). There are three legs to his methodological stool. The first is narrative criticism: the presentation of events within a coherent narrative, within a meaningful sequence. For example, in the treatment of Luke 3,21-22, Green says of the voice from heaven: God speaks and one is given God's own view of things. That the voice of God agrees with the earlier voices of Gabriel, Elizabeth, and the angelic host forces the issue. One can join Elizabeth, the angels, the narrator, and others who affirm Jesus' exalted status, or one can reject it and so pit oneself against God. The object is to view each event as part of an unfolding narrative plot. The second leg is social-scientific: the attempt to understand the way Mediterranean peoples thought about matters such as honor-shame, purity-deviancy, and status-marginalization in an attempt to discern how what Luke narrates might have been heard within his world. For example, Luke 10,30-35, the parable of the Compassionate Samaritan, is about status. It functions to undermine the determination of status on the basis of ascription, substituting instead a concern for performance, the granting of status on the basis of one's actions. The third leg of Green's methodological stool is intertextuality: the effort to determine how Luke draws on or builds from the LXX. For example, the reading of the birth narratives shows how Luke allegedly wrapped this section in scriptural garb by using the Abrahamic material in Gen 11–21 in the narration of the stories of John and Jesus. Green takes pains to make clear that with such a three-part method he will not be dealing with questions of the historicity of the narrative (as other Evangelicals like Darrell L. Bock do) but will be concerned with how the narrative works.

On traditional introductory matters, the author holds that Luke is historiography, of which Herodotus and Thucydides are the chief prototypes. There is a narrative unity of Luke and Acts which enables one to speak of Luke-Acts. Authorship is unimportant to the interpretation of the Third Gospel. The purpose of Luke is to strengthen the Christian movement in the face of opposition. The Gospel narrative is basically theocentric. Luke-Acts is nothing less than the self-conscious narration of God's purpose coming to fruition. The chief character in Luke is Jesus. The main theme of the Gospel is salvation. The outline of the Third Gospel is, for the most part, standard: 1,1-4; 1,5–2,52; 3,1–4,13; 4,14–9,50; 9,51–19,48; 21,1-38; 22,1–23,56; 24,1-53.

Each section of the commentary begins with an overview of the whole before passing on to give attention to the parts. The overview notes the form or lack of it in the section under discussion as well as the dominant themes and how they fit into the narrative as a whole. This is all part of

the plan to overcome the atomistic exegesis of the past. There is an extensive bibliography at the beginning (xxvi-xcii). Four indices end the book: subjects (864-869); modern authors (870-883); Scripture references (884-921); and early extrabiblical literature (922-928).

The exegetical results throughout are, for the most part, mainstream. A sense of Green's own reading may be gained from several examples. (1) John's mission begins the process of dividing Israel, something Jesus continues. So, *contra* Conzelmann, Luke does not divide salvation history up into stages that distinguish between John and Jesus. (2) The "poor" in Luke are neither the spiritually poor nor the economically poor. "Poor" stands in Luke as a cipher for people of low status, for whatever reason. (3) Jesus' teaching rejects balanced reciprocity and the patronal ethic in favor of a generalized reciprocity, the sort of open-handed sharing characteristic of families. Jesus uses meals also to subvert established social values. (4) The Lukan Jesus (and the Lukan narrative) cannot be rightly accused of anti-Judaism. (5) Zaccheus was probably not short but young. In 19,8 he was likely saying not what he would do but what he was already doing, so this is not a conversion story. (6) Jesus' death is depicted as a model for disciples to follow. This does not mean that he is portrayed as the prototypical martyr. Jesus in Luke is more than a martyr. When Luke 22,20b speaks of "the new covenant in my blood," there is an allusion to the covenant sacrifice of Exod 24,8. Since this covenant sacrifice is called an atoning sacrifice in Targum Onqelos and Pseudo-Jonathan, it should be so understood in Luke. This is, however, out of step with the more pervasive salvific role of Jesus' exaltation in Luke-Acts.

This is a refreshing attempt to produce a new type of commentary, one that is synchronic rather than diachronic. It is well researched, carefully crafted, and eminently readable. It would function as a complement, and sometimes a corrective, to the traditional redaction critical commentary like that of John Nolland. Any critical comments which follow should not detract from its achievement.

The overfocus on social-scientific research is its major problem. The overfocus causes neglect of other items both in the milieu and in the text. For example, the claim that ancient prologues were crucial for putting readers on notice as to what could be expected in the work as a whole, like a modern book jacket, is flat wrong. Oftentimes in antiquity, the congruence between the prologue's claims and the reality which followed was minimal. Over-dependence on matters of status, purity, and reciprocity may have prevented accurate knowledge of literary practices in the milieu. Another example relates to the reading of the text. If one notes the frequency of references to status, honor-shame, and marginalization in the commentary and compares it to the infrequency of references to sin, guilt, and forgiveness in the book, the disparity between what the Lukan text talks about and what the commentary focuses on is striking. At other times, the text is simply misread because of the over-focus. For example, in Luke 18,17 Jesus is said to be asking his followers to embrace a topsy-turvy system of values and to extend respectful service to that social group most often overlooked, children. Not so!

Sometimes the narrative reading makes no sense of the context. In

Luke 9,51–19,48, for example, there is the appearance of episodes tumbling one after the other with some commonality forced upon them by the commentator. The matter is acute in 13,10–17,10.

The space given to the matter of intertextuality and the effectiveness of the treatment of the LXX's influence on the Lukan text is uneven in the commentary. Of the three legs of the methodological stool, this is the shortest.

Today, choosing commentaries is analogous to the task of choosing a modern translation of the Bible. Just as one needs both formal correspondence and dynamic equivalence translations to complement one another as an aid to one's reading, so one needs synchronic commentaries to balance diachronic ones as an assistance to understanding the biblical text. From the enlarging pool of synchronic commentaries, here is an attractive option.

Baylor University
Waco, Texas 76798-7294 USA

Charles H. TALBERT

David AUNE, *Revelation 1–5* (Word Biblical Commentary 52A). Dallas, TX, Word Books Publisher, 1997. ccxii-374 p. 16 x 23,5. US $29.99 – Can $42.99

Since the sixties, D.E. Aune has been writing on Revelation and has recently (1997) published the first volume of a thorough commentary on it. It promises to be a monumental work like those of R.H. Charles (1920) and E.-B. Allo (1921), although, without pretence, the author intends to update these commentaries on points of Rev grammar and style only (see p. clxii).

The 586 – page first volume is neatly divided into two parts. The first part is an introduction to Rev in eight sections (1. author; 2. date; 3. literary genre; 4. structure; 5. source criticism; 6. text; 7. syntax and style; 8. vocabulary), while the second part is a commentary on Rev 1–5 with fourteen excursuses.

According to Aune, Rev's author was a Palestinian Jew who composed prophetic oracles as early as the 50s or 60s, embraced Christianity at some point of his career, and emigrated to Asia Minor (probably in the wake of the Jewish war against the Romans) where he was active, most likely, as a master of a prophetic guild (liv). It was here that he addressed the final version of his book to the seven Asian churches, probably in the early years of Trajan's reign (lviii).

As is well known, there are two main hypotheses for the dating of Rev: one places it in the time of Nero and the other in the time of Domitian or Trajan. According to Aune, Rev does in fact yield evidence of both periods and hence of two different redactions, although a previous stage of composition is to be supposed. In fact, Aune lists a dozen self-contained textual units (for example the Sealing of the 144.000, the Two Witnesses

etc.) that have no continuity of *dramatis personae* and little to do with either their context or with the macro-narrative of Rev. The strong Jewish character of several of these textual units makes them the oldest fragments of Rev, created in very different *Sitze im Leben* and later re-used and revised by John for the first edition. The tendency to de-historicise both Jerusalem and its temple, and the Roman emperors, however, would have left very few indications of when and where each text was formulated.

According to Aune, the texts and genres of the two editions are easily identified. The first, composed during the events leading up to and following the first Jewish revolt, consisted more or less in 1,7-12a (the voice heard by John at Patmos) and 4,1–22,5 (the voice inviting John to heaven etc.). Its formal organisation was based on the three chronologically consecutive septets of seals, trumpets, and bowls, and the two angelic exhibitions of Babylon's fall and the descent of the new Jerusalem. The second edition, written during the last decade of the century, added the title (1,1-3), the epistolary introduction (1,4-6), the commissioning vision of the exalted Christ with the proclamations to the seven churches (1,12b–3,22), and, finally, the epilogue and epistolary conclusion (22,6-21), obviously with minor expansions here and there in the body of the earlier writing. Further, the first edition consisted almost entirely of the heavenly ascent of the seer and had an apocalyptic character, while the second had a prophetic and exhortative orientation, consisting mainly of the seven proclamations.

For every pericope, Aune gives a very rich bibliography, translation, notes (on textual criticism, philology, grammar), form/structure/setting, literary analysis, a phrase-by-phrase and sometimes word-by-word commentary, and an explanatory paraphrasis summarising the results of the previous steps.

Contributions peculiar to Aune's commentary are the plentiful bibliography, the thousands of references and parallels from literature of every epoch and language (first of all Jewish and Hellenistic), the detailed notes on the textual evidence, and the many *status quaestionis* in every discussion. The most relevant contribution, however, seems to be the hypothesis of the three-stage composition which will be discussed below. Among the options of the author, those which deserve to be highlighted include: the seven spirits of 1,4 interpreted as seven archangels (34-35); ἐν πνεύματι (1,10, etc.) as a prophetic trance (82 and *passim*); the angels of the churches as supernatural beings (131) functioning as the *alter ego* of each congregation (120); the literary genre of the seven proclamations as a *genus* 'mixtum' of royal edicts and prophetic oracles (119; cf. D. Aune, *NTS* [1990] 182-204); Satan's throne (2,13) as connected with Roman opposition to Christianity (183-184); the εἰσελεύσομαι of Rev 3,20 as 'terminus technicus' for the entry of a summoned god or *daimon* in the language of Greco-Roman magical revelation (254); the twenty-four Elders as the sum of the twelve tribes of Israel and the twelve Apostles together constituting the new people of God (314); the βιβλίον of 5,1 as an *opistograph* and not a *Doppelurkunde* (341-344).

One might have expected, both in the introduction and in the commentary, a greater interest in the history of the bimillennial

interpretation of the Apocalypse, the possible historical circumstances which led to its composition, and the author's symbolism and narrative technique. Since attention is paid to Rev's peculiar grammar and style in a long introductory section (clx-ccvii, almost fifty pages), it should not be impossible to sketch a 'grammar' of Rev symbols and narrative devices. Two examples will suffice.

First, Rev 7,1-8, a self-contained and unitary sequence, illustrates how John leaves the reader to complete the narrative with an important detail which he does not supply: between the announcement of the sealing of the 144,000 (v. 3) and its result (vv. 4-8), John does not report the actual execution of the sealing. If an evident narrative lacuna is found in such a unitary episode, it should be at least possible and even expected that we find other similar lacunae elsewhere in Rev. Second, in Rev 11,1 a heavenly voice commands John to measure with a measuring rod first the ναός, then its altar, then the worshippers there. Such a measuring is entirely appropriate for the ναός, somewhat less for the altar, and not at all for the worshippers. In only one verse and in a self-contained image, then, the same symbol changes 'metamorphically' from the reasonable to the illogical. If the many inconsistencies of Rev are considered from such a perspective, symbolic language and narrative peculiarities could both turn out to be unifying factors in a book held by Aune to assemble a great deal of heterogeneous and disconnected episodes.

Aune's commentary is learned and encyclopaedic, and the author is a scholar of multiple approaches, but he is too eager to cluster pieces of information and too infrequent in proposing his own interpretation, both in the commentary and even more so in the excursuses. The one question he does approach from a personal perspective in relationship with supporters of Rev's literary unity is that of the two editions. And this he does somewhat aggressively: "There is a widespread tendency to regard source-critical proposals as unnecessary if not perverse"(cvii).

Rev does, without any doubt, contain narratives with a decidedly Jewish content and colour such as the sealing of the 144,000 or the measuring of the ναός. It also contains episodes which one could remove with no damage to the intelligibility of the story-line: for example the episode of the Two Witnesses and the whole of chapter 14. All these texts could certainly be, in themselves, pre-existing literary units, and do legitimate the hypothesis of a diachronical composition; but the proofs produced by Aune for his own reconstruction are weak. The frequency of καί, δέ, ἀλλά, or οὖν in Rev 2-3 and their relative absence in Rev 4-22 are due to the exhortative character of the seven proclamations and not necessarily to different editions. After all, Aune himself states that through those particles John is «intentionally trying to write in a slightly more elevated style or at least in a higher linguistic register when composing the speeches of the exalted Christ» (cxxxiii). All the same, many other statistics allegedly supporting the hypothesis are not free from exceptions, often honestly pointed out by the author himself: synoptic sayings should only be found in the second edition, but cf. 1,7; 13,10; 16,15; formulae with εἶδον and/or ἤκουσα should only be found in the first edition, but cf. 1,12b.17; 22,8; possible reflections of Pauline influence should only be

found in the second edition, but cf. the ἐν κυρίῳ in 14,13. The sequence of an anarthrous ῥομφαία (cf. 1,16) and an arthrous one in the second edition (2,12.16) and again in the first edition (cf. 19,15 and 19,21) is not necessarily to be explained by the juxtaposition of two literary layers, but rather on the grounds of discontinuity between the two images: that of the 'One like the Son of man' and that of the Rider on the white horse.

The hypothesis, however, even if firmly and repeatedly asserted and defended, does not affect the intelligibility of Aune's commentary as is the case, for example, in the works of Charles (1920), Stierlin (1972), or Ford (1975); and so it turns out to be a good premise to a useful debate on Rev's literary composition. In other words, Aune is fully right when, setting himself the reasonable target of «not to atomize Revelation», he says that «theories of radical displacement allow the critic to rewrite the text in the way in which he or she thinks it should have been written» (cxviii).

In conclusion, the hypothesis of a three stage-composition of Rev is not to be hurriedly discarded, but cannot be considered convincingly demonstrated in Aune's introduction and commentary. Furthermore, it should be supported by a holistic reconstruction of the three *Sitze im Leben* for John's threefold activity: in pre-war Palestine for the pre-existing episodes, in the troubles of the war for the first edition, and — this at least should be a must — in the Asian churches at the end of the century for the second edition. Aune, who sometimes criticises authors for assuming rather than demonstrating (cix, 88, 279), could here and not infrequently elsewhere, be a recipient of the same criticism.

Finally, one cannot overlook the many misprints in English, German, French, Latin, Hebrew, Greek, etc., the historical inaccuracies (Oecumenius bishop of Trikka, instead of Oecumenius the rhetorician, xxvi; Victorinus died B.C., xxvii; the second Jewish revolt set in A.D. 66-73, cxxi) or the geographical errors (Gallia Narbonensis is placed in Spain, 242). Likewise, there are obvious contradictions: the Smyrna temple built in A.D. 26 and in 29, cf. 160 and 175 respectively; μαρτυρία Ἰησοῦ interpreted both as testimony to (62, 63!) and testimony of Jesus (69); μάρτυς predicable only of the Resurrected Christ (37!), yet also of the Crucified (27!, 41); the 'apostles' of v. 2,2 and the Nicolaitans are on p. 145 said to be identified with each other but further on not to be identified with each other (143, 147!, 155); five papyri fragments mentioned and six listed (cxxxvi-cxxxviii); four meanings of Ἰουδαῖος mentioned and five listed (164); six crowns announced and seven listed (173-174); guilds not to be taken into account in the late first century (186!), but in fact mentioned later as then present and active (201*bis*, 234). Paragraphs are sometimes needlessly repeated with identical wording and phrasing (65 and 88-89; 83 and 283; 98 and 181-182; 269-270 and 282), the result of complacency with computer technology. To be emended are ὑπομονεῖν with ὑπομένειν (76*bis*), and πιστεῖν with πιστεύειν (184). Dispersed as they are on every page, the mistakes are fortunately easy to emend, so that such a well of information may be conveniently and confidently consulted and exploited.

Via del Casaletto, 128 Giancarlo BIGUZZI
I–00151 Roma

Varia

Francis WATSON, *Text and Truth. Redefining Biblical Theology.* Edinburgh, T&T Clark – Grand Rapids, MI, B.W. Eerdmans, 1997. 452 p. 16 x 24. $45.00

«Redéfinir la théologie biblique»: le sous-titre de l'ouvrage de Francis Watson en indique clairement l'objectif; les premières lignes de la préface tout aussi clairement l'esprit: «Telle qu'elle est redéfinie et pratiquée dans ce livre, la théologie biblique est une approche interdisciplinaire d'interprétation de la Bible, qui cherche à démanteler les barrières qui à présent séparent la recherche biblique de la théologie chrétienne. La théologie biblique est une discipline théologique, herméneutique et exégétique; ses dimensions herméneutiques et exégétiques sont mises à la disposition de son souci théologique qui est premier» (VII). Watson est en effet intimement convaincu que l'attribution de l'étude des textes bibliques à trois communautés scientifiques autonomes idéologiquement cloisonnées (les théologiens, les vétérotestamentaires et les néotestamentaires) dénaturent profondément leur objet d'investigation; il se propose donc de redéfinir un modèle de théologie biblique qui veut prioritairement remédier à cette déplorable situation de fait.

Cette théologie biblique redéfinie, Watson la perçoit comme reprenant les intuitions de la théologie biblique des années 30 à 60: il s'agit toujours de faire saisir l'unité dialectique de la Bible chrétienne autour de son centre christologique, la foi en Jésus Christ, Verbe fait chair. Mais cela ne veut pas dire que Watson projette simplement de faire revivre cette théologie biblique plus ancienne. Les huit études, indépendantes mais corrélées, qui constituent les huit chapitres de son livre en apportent la démonstration.

Les quatre premières, regroupées sous le titre: «Études d'herméneutique théologique», se situent sur la frontière séparant le domaine de la recherche exégétique et celui de la théologie systématique. Dans «Les évangiles comme histoire racontée» (33-69), l'auteur s'attache à montrer qu'une combinaison intelligente des orientations de la narratologie et de la recherche historique permet de comprendre de façon très heureuse les évangiles comme une «histoire racontée». Incontestablement, nous sommes en face d'un croyant qui s'efforce d'intégrer les apports jugés positifs des nouvelles approches exégétiques. Mais, comme le montrent les deux études suivantes: «Texte multiple et Évangile unique» (71-93) et «Sens littéral, intention de l'auteur, interprétation objective: défense de quelques concepts démodés» (95-126), cette ouverture se fait sous le regard vigilant de la théologie: «Les dogmes herméneutiques actuels [plurivocité du récit, rôle décisif du lecteur dans la production du sens], sont à rejeter, *parce qu'ils sont incompatibles avec les dogmes tenus pour fondamentaux dans la foi chrétienne orthodoxe*» (97). Après ces trois premières études, la quatrième «Gommer le texte. Lectures néomarcionites» (127-176), revient sur cette idée de la nécessaire médiatisation textuelle de la vérité chrétienne; le désir d'une rencontre immédiate de la Foi-Vérité que Watson détecte chez

Schleiermacher, Harnack et Bultmann, n'est qu'un leurre: «La foi chrétienne ne peut pas se passer de l'écriture. Son appui sur l'écrit, les textes scripturaires, n'est pas accidentel; il fait partie de son essence» (128). Cette quatrième étude, l'une des plus longues de l'ouvrage, est aussi l'une des plus significatives, comme le laisse explicitement entendre le titre de celui-ci: *Texte et Vérité*. Il nous faudra y revenir.

Quant au titre regroupant les quatre études constituant la seconde partie du livre: «L'Ancien Testament dans une perspective christologique», il traduit bien une autre des thèses majeures de l'auteur: du point de vue de la foi chrétienne qui est celui de la théologie biblique, l'Ancien Testament, «qui nous vient avec Jésus et de lui et qui ne peut jamais être compris en faisant abstraction de lui» (182), doit toujours être interprété dans une perspective christologique. La première étude de cette seconde partie: «La théologie de l'Ancien Testament comme entreprise de théologie chrétienne» (179-224), précise bien ce point à partir d'une réflexion critique sur les travaux de Eichrodt, von Rad et Childs.

Cela dit, c'est sans doute dans les deux études médianes de cette seconde partie de son ouvrage: «La Création au commencement» (225-275) et «À l'image de Dieu» (277-304), que Watson montre le mieux ce qu'il entend concrètement par une étude de théologie biblique redéfinie: une discipline circulant librement par delà les frontières séparant l'Ancien et le Nouveau Testament, une discipline soucieuse d'intégrer les apports positifs des approches exégétiques les plus récentes, une discipline enfin qui n'oublie jamais que son centre, c'est sa foi christologique en Jésus, le Verbe de Vérité fait chair. La quatrième et dernière étude de l'ouvrage enfin: «Écriture en dialogue: une étude de l'interprétation de l'Ancien Testament dans le christianisme ancien» (305-329), veut montrer, à partir de l'exemple de Justin, le caractère traditionnel de ce recours à l'Ancien Testament et à l'héritage juif pour légitimer la foi chrétienne, avec comme corollaire une conclusion aussi inattendue que paradoxale: une «*haute christologie a des racines vétérotestamentaires bien plus profondes et plus larges qu'une basse christologie*» (324).

On ne peut que se réjouir de voir F. Watson reprendre ainsi à frais nouveaux cette question, fondamentale, de la théologie biblique, en essayant à la fois de tenir compte des critiques et d'intégrer les apports des nouvelles sensibilités de la recherche exégétique. Ce n'était pas son mode exclusif d'expression; mais la forme plus ancienne de la discipline s'était complue dans le genre littéraire des dictionnaires et des vocabulaires de théologie biblique. J. Barr avait alors rappelé que dans l'ensemble, c'est au niveau de la phrase qu'il faut établir le caractère distinctif de la pensée et du langage biblique. Aujourd'hui, il est normal de passer au palier supérieur et d'intégrer à la pratique de la théologie biblique les apports de la narratologie. Pour ne donner qu'un exemple, mais des plus significatifs, c'est grâce à l'action conjuguée de la méthode historico-critique classique et de la narratologie que l'on arrive, selon nous, à expliquer et à légitimer l'amalgame dans une même séquence évangélique (Jn 11,45-54) d'éléments historiographiques (la décision des responsables juifs de faire périr Jésus) et d'éléments relevant du récit de fiction (la résurrection de Lazare); il s'agit de signifier que l'affrontement de Jésus avec les Juifs est en fait celui

de la «Vie» (Jn 11,25) contre la «Mort» (Jn 11,53; 12,10-11); dans un effet de refiguration de notre être-au-monde (Ricœur), fusionnent les horizons de l'événementiel et du «devant-être-vécu» communautaire devant la mort (pas devant les Juifs!).

Dans son article «Biblique (Théologie)» du récent *Dictionnaire critique de Théologie* (Paris 1998) 169, P. Beauchamp, un autre orfèvre en la matière, remarque lui aussi que la «théologie biblique n'occupe pas de place ferme dans le découpage académique»; mais on croira facilement qu'avec la tâche que P. Beauchamp lui assigne: «rendre compte rationnellement de la manière dont la foi chrétienne qui s'exprime aujourd'hui est fidèle au donné biblique, rajeunir cette fidélité», celle-ci a sa place dans un cursus universitaire. Le combat, vigoureux, de F. Watson en ce sens a donc sa légitimité; une exégèse «neutre» dans la perspective de l'histoire des religions n'a pas réponse à tout. On saura gré aussi à F. Watson de souligner que sa redéfinition de la théologie biblique n'est qu'un modèle et non pas la vérité toute entière et qu'à ce titre, il peut coexister à côté d'autres modèles (8). C'est en usant de cette ouverture que nous allons nous permettre de livrer quelques réflexions complémentaires.

Tout d'abord, à côté des trois communautés scientifiques distinctes et cloisonnées s'intéressant aux textes bibliques que Watson répertorie, il nous semble devoir en ajouter une quatrième, celle des littéraires qui portent un intérêt que nous qualifierons de bienveillant et d'initialement esthétique à ces textes bibliques perçus comme faisant partie du patrimoine de la culture occidentale et partant de l'humanité. Nous ferions volontiers d'U. Eco le représentant de cette communauté scientifique, que, nous semble-t-il, la théologie biblique d'aujourd'hui ne peut ignorer. C'est même sans doute auprès d'elle qu'elle doit gagner sa crédibilité universitaire, relevant le défi de la convaincre, sans vouloir la convertir, qu'une lecture croyante de la Bible présente une intelligence plus pointue des textes la constituant.

«On peut convaincre les autres par ses propres raisons; mais on ne les persuade que par les leurs». Une théologie biblique qui veut atteindre le dernier public que nous venons d'évoquer se devra d'éviter de manier des arguments de type dogmatique, pour récuser par exemple le rôle décisif du lecteur dans la production du sens ou la plurivocité d'un récit. Elle s'obligera à porter la discussion sur le terrain de son interlocuteur, pour souvent constater d'ailleurs qu'un verrouillage de type systématique ne s'impose pas; un rééquilibrage s'est opéré en effet à l'intérieur même du camp de la narratologie. À preuve, l'évolution de U. Eco, évoqué à l'instant, sur la place du lecteur dans la production de sens. La pensée s'est précisée depuis *Opera Aperta* (1962) et *Lector in fabula* (Milan 1979). Dans *I limiti dell'interpretazione*, titre des plus suggestifs (Milan 1990; traduction française: Paris 1992), Eco ne craint pas d'aborder la question des décodages aberrants et de poser les principes d'une interprétation cohérente, ce qui ne veut pas dire univoque, fondée sur le principe d'économie. En reconnaissant à côté de l'*intentio operae* celle de l'auteur, faisant apparaître les notions d'habitude — ouvrant sur le faire et de communauté — comme «garant intersubjectif» de la quête de la vérité.

On retrouve des conclusions comparables chez P. Ricœur dans *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris 1995): «La subjectivité

du lecteur n'est pas plus maîtresse du sens du texte que celle de l'auteur. L'autonomie sémantique des textes est égale de part et d'autre» (60); «ce sont les exigences mêmes de la textualité qui m'ont en quelque sorte déporté vers ce hors-texte par excellence que constitue l'agir humain» (60). On pensera aussi aux réflexions du même auteur sur l'affinité élective existant entre textes fondateurs et communauté fondée. Mais dans ce cercle herméneutique, les places ne sont pas interchangeables: «Le texte fondateur *instruit*: c'est le sens du mot «tora»; et la communauté *reçoit* l'instruction... la différence *d'altitude* entre la parole qui instruit avec autorité et celle qui répond avec reconnaissance ne saurait être abolie» (P. Ricœur – A. La Cocque, *Penser la Bible* [Paris 1998] 15). Il y a là toute une série d'ouvertures dont la théologie biblique redéfinie pourra facilement faire son miel, sans se confiner dans le rôle de vestale de l'orthodoxie.

Sur un autre registre, Watson a certes raison de souligner qu'il est de la nature de la théologie biblique de circuler par delà les frontières séparant l'Ancien et le Nouveau Testament. N'empêche que la Bible hébraïque modèle, à elle seule, l'identité narrative d'une communauté interprétative, distincte des communautés chrétiennes. Cela aussi, une théologie biblique redéfinie se doit de l'intégrer non pas comme un accident, mais comme une réalité constitutive de son essence: il y a aussi un accomplissement juif des Écritures. D'ailleurs, pour définir ces deux modèles d'accomplissement, du moins dans une première approche, la narratologie et la rhétorique ne pourraient-elles pas apporter leur lumière? Les deux «canons» commencent de la même façon: le récit de la création. Mais ils ne se terminent pas ainsi: d'un côté, l'édit de Cyrus (2 Ch 36,23) faisant de *Tanakh* comme la propédeutique à une montée polysémique vers Jérusalem; de l'autre, la description de la Jérusalem nouvelle descendant du ciel parée comme une jeune fiancée pour son époux (Ap 21,2). D'autres réflexions peuvent être tirées de la simple disposition des deux «canons», donnant à penser que la lecture chrétienne de la Bible se situe moins en alternative de la lecture juive que comme l'actualisation de certaines des potentialités de celle-ci et bien sûr de la virtualisation d'autres.

Revenons sur la question du texte et de la vérité. Nous souscrivons entièrement à la thèse de Watson sur le caractère structurellement médiatisé par le texte de la Foi-Vérité chrétienne. Mais une chose nous frappe, que la théologie biblique se doit d'enregistrer. Le centre christologique des Écritures est un point textuellement aveugle et vide. Celui dont parlent toutes les Écritures (Jn 1,45; Lc 24,27.44), le Verbe incarné auteur de toute chose (Jn 1,3) n'a rien écrit; mais Celui-là (*ékeinos*: démonstratif de l'absence) «s'est fait récit» (*exêgêsato*: Jn 1,18). C'est pourquoi dans la ligne des réflexions de Ricoeur et des sémioticiens du groupe lyonnais du CADIR, nous valoriserions plus que Watson l'importance de l'acte de lecture pour découvrir la Vérité cachée dans le texte et con-naître (naître avec), grâce à lui. En fait, le rôle de la théologie biblique est sans doute de permettre à cet acte de lecture d'advenir, «en expliquant plus pour comprendre et faire comprendre mieux», pour paraphraser la formule connue de Ricoeur. C'est pourquoi l'exégète et le théologien biblique doivent avoir comme objectif premier de proposer un texte parlant, à ceux et celles qui vont le lire et/ou l'écouter; mais la Parole de Vérité ne surgit

que lorsque chacun s'entend appeler par son nom, personnellement et comme membre d'une communauté faisant corps. L'exégète et le théologien biblique ne seront jamais que l'ami de l'époux-lecteur; ils se tiennent là et l'entendent, ravis de joie à la voix de l'époux (Jn 3,29). Il faut sans doute aussi que l'exégète accepte de revêtir parfois le rôle, pour tout dire ambivalent, de Pilate, présentant aux lecteurs potentiels des textes sans cesse raturés, torturés par ses soins. Cela peut provenir de sa maladresse personnelle ou de son outrecuidance; mais cela tient aussi à la nature même de la Parole de Vérité textuellement médiatisée. Le *Logos embiblos* est tout aussi vulnérable que le *Logos ensarkos*. Le seul sceptre de la Parole de Vérité ne sera jamais que le calame, dérisoire, de l'Écriture et de l'humaine fragilité (Mt 27,29).

Tout cela pour dire combien la lecture de Francis Watson a été pour nous des plus stimulantes. Nous souhaitons à beaucoup de faire la même expérience.

Grand Séminaire
5, Rue d'Asfeld
F – 57000 Metz

Gérard CLAUDEL

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

Instructions for Contributors

See also our on-line edition (http://www.bsw.org/project/biblica)

General Norms

1. Since *Biblica* is now being printed, like most biblical journals, directly from the electronic version of manuscripts it has been necessary to adapt our *Instructions for Contributors* to this new situation. Articles and short notes submitted for publication in *Biblica* are expected to conform to these instructions, which replace the *Instructions* published in *Biblica* 70 (1989). If manuscripts depart from these instructions in major ways, they may be returned to authors for reworking before they are considered for publication.

2. *Biblica* accepts contributions in English, French, German, Italian and Spanish. In no case should articles that appear elsewhere in the same or a different language be submitted to this journal. A maximum acceptable length for articles is about 12.000 words, including footnotes.

3. Contributions submitted for publication should be accompanied by a summary of about 100 words (or less, in the case of short communications) giving their main point and principal arguments. It is assumed that manuscripts received are in their final form with no changes expected later. Since the introduction of electronic procedure has greatly reduced the number of printing errors, authors are not sent page-proofs. They are therefore asked to send a carefully edited version of their manuscript. This procedure makes the whole process of publication easier and quicker without affecting accuracy.

4. Authors must send, together with the printed manuscript, or after the manuscript has been accepted, a diskette with the electronic version of their article (Mac or PC), where possible written with *Word* or *Word Perfect* programs. One can also submit an article to *Biblica* using electronic mail. Please send the electronic document to our e-mail address (*biblica@bsw.org*) as an attached file. Since sending by e-mail is generally less reliable, in some cases it will also be necessary for us to ask for the diskette once the article has been accepted.

5. Words to be printed in italics (e.g., titles of books and periodicals, transliterations, foreign words) must be *typed in italics*. Do not underline any word, use bold only for the main title of the article and write the names of authors in the footnotes IN SMALL CAPITALS or normal characters (not in capital letters). Please employ these "quotation marks" if you write in English, German or Spanish, and «these quotation marks» if you write in French or Italian. Employ a single dash (-) without spaces between the words if you mean to link two words or numbers; double dash, with spaces, if you mean to separate. Employ a triple dash with spaces for an explaining clause which is not between brackets or commas. Examples: "vv. 1-4"; "London – New York"; " — but in any case — ".

Quotations

6. References to Scripture should use this form: Gen 2,4-8; Jes 41,3.7.9; Rom 4,11–5,3. References to one or more verses of texts previously cited should be as follows: v. 1; vv. 2-4 (German also uses V. and VV.). V. VV. v. or vv. are always to be followed by a dot and a space before the numbers. Do not use f. ff. or s. ss. to indicate "following", "folgende(n)", "siguiente(s)", "suivant(s)", "seguente/i". For abbreviations of biblical books see Nr. 16.

7. The use of Greek and Hebrew quotes must be limited to essential words. The possibilities opened up by electronic biblical programs, to which most biblical scholars have access, means that it is no longer necessary to overburden articles with long quotations in non-Latin characters.

8. In short quotations of non-biblical texts in any language, closing quotation marks must be placed *before* the raised arabic numeral which indicates a footnote and before any other punctuation, e.g., "... the meaning" (1). Quotations of four or more typewritten lines which normally should not be employed will be printed as a separate, indented paragraph, *without* opening and closing quotation marks.

9. Accuracy in verbatim quotations requires that the spelling, capitalisation, punctuation, and abbreviations of the publication being quoted be reproduced exactly, even if they differ from the style of this journal. Should the quotation contain an error, this may be indicated by [sic] or [?].

Footnotes

10. Footnotes are to be inserted as footnotes and not placed at the end of the article or as a separate file. As with the main text they must be typed with double-spacing and numbered consecutively. A raised arabic numeral within parentheses should follow the appropriate word in the text and precede the punctuation, if any, to call attention to the note. Example: "... the meaning" (1). In the footnotes themselves no period is to be used after the number. Example:

(1) The same expression...

11. References to books and articles are to be placed in the footnotes and should be given as follows:

a) Books:

T.R. HENN, *The Bible as Literature* (London – New York 1970) 9-15. NB: The publisher's name is *not* mentioned.

F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe* (EB; Paris 1952) II, 105-129.

H.W. WOLFF, *Dodekapropheton I: Hosea* (BKAT 14/1; Neukirchen-Vluyn [2]1965) XIV-XVII.

W. MARCHEL, *Abba, Père!* La prière du Christ et des chrétiens (AnBib 19; Rome 1963) 50, n. 189.

P.W. SKEHAN – A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira* (AB 39; Garden City, NY 1987) 55-56.

b) Articles (from periodicals, collected works and *Festschriften*):

E. VOGT, "Das Wachstum des alten Stadtgebietes von Jerusalem", *Bib* 48 (1967) 337, 339.

E. JENNI, "ענן ʿānān, Wolke", *THAT* II, 351-353.

F.F. BRUCE, "The Theology and Interpretation of the Old Testament", *Tradition and Interpretation.* Essays by Members of the Society for Old Testament Studies (ed. G.W. ANDERSON) (Oxford 1979) 385-416.

H. GESE, "Natus ex virgine", *Probleme biblischer Theologie.* Festschrift G. von Rad (Hrsg. H.W. WOLFF) (München 1971) 75.

S. BROCK, "Genesis 22 in Syriac Tradition", *Mélanges Dominique Barthélemy.* Études bibliques offertes à l'occasion de son 60[e] anniversaire (éd. P. CASETTI – O. KEEL – A. SCHENKER) (OBO 38; Fribourg – Göttingen 1981) 1-30.

c) Classical and patristic works:

Homer, *Il.* 24:200.

Eusebius, *Hist. eccl.* 3.3.21; 4.15.3-4.

12. Once the full information on a book or article has been given, a shortened title, not an acronym, is to be used (for example, WOLFF, *Hosea,* 138, without any reference to the first note where the full title was given). General references to works previously cited, e.g., *op. cit., art. cit., a.a.O.,* etc., must be avoided. Also avoid f. or ff. (and equivalents) for "following" pages; the proper page numbers are to be cited.

Non-Latin Alphabets

13. For non-Latin characters, it is requested that contributors employ our recommended fonts (Bible Works fonts, Super Hebrew and Super Greek fonts or Scholars Press fonts). The latter, created by Scholars Press for use in its on-line journal is kindly shared with authors and other journals. Hebrew, Greek, Syriac and Coptic fonts are currently available for use with both Mac and PC systems. You may be able to download the SP fonts also from our on-line edition by a very simple procedure. If this is impossible, please employ fonts which are commonly used, let us know which are they and send us them in the electronic version (diskette) together with your manuscript.

Normally the unpointed consonantal text of Hebrew or Aramaic is to be used. If the text being discussed calls for the vocalised form of the words, they may be pointed. We ask our contributors not to employ any of the existing transliteration systems, except for conjectural isolated forms which are not present in the Bible.

Abbreviations

14. *General abbreviations*

c. (circa); s.a. (sine anno); s.l. (sine loco); v. (vide) should be written in italics.

OT / AT; NT; LXX; Sept; G; MT; Aq; Vg; VL are always to be used with no punctuation, and in roman characters.

The commonest abbreviations should be written in roman (not italics): cf, e.g.; etc., ib.; ibid.; id.; i.e.; MS(S); NB; sc.; s.v.; v.; V. The commonest abbreviations in the author's language are to be written in roman too. Examples: u.s.w.; m.E.; m.a.W.; Kap.; chap.; cap.; p.; S.; col; Sp.

15. *Abbreviations of the names of biblical books* (in roman characters with no punctuation):

OT Abbreviations:

English	French	German	Spanish	Italian
Gen	Gn	Gen	Gn	Gn
Exod	Ex	Ex	Ex	Es
Lev	Lv	Lev	Lv	Lv
Num	Nb	Num	Nm	Nm
Deut	Dt	Dtn	Dt	Dt
Josh	Jos	Jos	Jos	Gs
Judg	Jg	Ri	Jue	Gdc
Ru	Rt	Rut	Rut	Rt
1-2 Sam	1-2 S	1-2 Sam	1-2 Sam	1-2 Sam
1-2 Kgs	1-2 R	1-2 Kön	1-2 Re	1-2 Re
1-2 Chr	1-2 Ch	1-2 Chr	1-2 Cr	1-2 Cr
Ezra	Esd	Esr	Esd	Esd
Neh	Ne	Neh	Ne	Ne
Tob	Tb	Tob	Tb	Tb
Jdt	Jdt	Jdt	Jdt	Gdt
Esth	Est	Est	Est	Est
Job	Jb	Ijob	Job	Gb
Ps(s)	Ps(s)	Ps(s)	Sl	Sal
Prov	Pr	Spr	Pr	Pro
Qoh	Qo	Koh	Qo	Qo
Cant	Ct	Hld	Ct	Ct
Wis	Sg	Weish	Sb	Sap
Sir	Si	Sir	Sir	Sir
Isa	Is	Jes	Is	Is
Jer	Jr	Jer	Jr	Ger
Lam	Lm	Klgl	Lm	Lam
Bar	Ba	Bar	Ba	Ba
Ezek	Ez	Ez	Ez	Ez
Dan	Dn	Dan	Dn	Dn
Hos	Os	Hos	Os	Os
Joel	Jl	Joel	Jl	Gl
Amos	Am	Am	Am	Am
Obad	Ab	Obd	Ab	Abd
Jonah	Jon	Jon	Jon	Gio
Mic	Mi	Mich	Mi	Mic
Nah	Na	Nah	Na	Na
Hab	Ha	Hab	Ha	Ab
Zeph	So	Zef	So	Sof
Hag	Ag	Hag	Ag	Ag
Zech	Za	Sach	Za	Zc
Mal	Ml	Mal	Ml	Ml
1-2 Macc	1-2 M	1-2 Makk	1-2 Mac	1-2 Mac

NT Abreviations:

English	French	German	Spanish	Italian
Matt	Mt	Mt	Mt	Mt
Mark	Mc	Mk	Mc	Mc
Luke	Lc	Lk	Lc	Lc
John	Jn	Joh	Jn	Gv
Acts	Ac	Apg	He	At
Rom	Rm	Röm	Ro	Rm
1-2 Cor	1-2 Co	1-2 Kor	1-2 Cor	1-2 Cor
Gal	Ga	Gal	Ga	Gal
Eph	Ep	Eph	Ef	Ef
Phil	Ph	Phil	Flp	Fil
Col	Col	Kol	Col	Col
1-2 Thess	1-2 Th	1-2 Thess	1-2 Te	1-2 Ts
1-2 Tim	1-2 Tm	1-2 Tim	1-2 Tim	1-2 Tm
Titus	Tt	Tit	Tit	Tt
Phlm	Phm	Phlm	Flm	Fm
Heb	He	Hebr	Heb	Eb
Jas	Jc	Jak	Sant	Gc
1-2 Pet	1-2 P	1-2 Petr	1-2 Pe	1-2 Pt
1-3 John	1-3 Jn	1-3 Joh	1-3 Jn	1-3 Gv
Jude	Jude	Jud	Jds	Gd
Rev	Ap	Offb	Ap	Ap

16. *Other Abbreviations*

For all other abbreviations (names of periodicals, reference works and series, names of Dead Sea Scrolls and related texts and Rabbinical material S. SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete / International glossary of abbreviations for theology and related subjects* (= IATAG^2) (W. de Gruyter; Berlin – New York 1992), should be used. Titles of periodicals and books are to be italicized but titles of serials are to be set in roman characters, as are acronyms of authors' names when they are used as sigla.

It is also possible to use J.A. FITZMYER, *The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tools for Study* (SBLSBS 8; Scholars Press, Atlanta ^{3}1990) 1-93; and *The Dead Sea Scrolls Catalogue: Documents, Photographs and Museum Inventory Numbers* compiled by S.A. REED, revised and edited by M.J. UNDBERG (SBLSBS 32; Scholars Press, Atlanta 1994).

We offer on our on-line edition some samples of the more frequently used abbreviations.

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

The following list mentions all the books on biblical and related studies sent recently to *Biblica*, including those which may not actually be reviewed in this journal. Inclusion of a book in the list is no indication of an editorial opinion concerning it.

Books sent to this journal will not be returned to the senders, even if no review of them is published in it, unless sent at the request of the editors of *Biblica*.

Books, articles and offprints from periodicals sent to *Biblica* will be made available to the editor of the *Elenchus of Biblical Bibliography*.

Please address all books, correspondence, etc., to: Editorial Office, *Biblica*, Pontificio Istituto Biblico, Via della Pilotta, 25, I-00187 Rome, Italy.

Aichele, George – **Pippin**, Tina (eds.), *The Monstruous and the Unspeakable*. The Bible as Fantastic Literature (Playing the Texts 1). Sheffield, Academic Press, 1997. 246p. 16 x 24. Cloth: £45.00 – $74.00; paper: £14.95 – $19.95

Aletti, Jean-Noël, *Quand Luc raconte*. Le récit comme théologie (Lire la Bible). Paris, Éditions du Cerf, 1998. 302p. 11,5 x 18. FF 140

Alonso Schökel, Luis, *Vieni Santo Spirito*. Meditazioni bibliche (Bibbia e Preghiera 33). Roma, Edizioni ADP, 1998. 110p. 14 x 21. Lit. 13.000

Beutler, Johannes, *Studien zu den johanneischen Schriften* (SBANT 25). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1998. 336p. 14,5 x 20,5. DM 79 – ÖS 577 – SFr 75,—

Böhler, Dieter, *Die heilige Stadt in Esdras und Esra-Nehemia*. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels (OBO 158). Freiburg Schweiz, Universitätsverlag – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. xiii-435p. 17 x 23,5. SFr 128 – DM 156 – ÖS 1.140,—

Coggins, Richard J., *Sirach* (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha). Sheffield, Academic Press, 1998. 111p. 14 x 21,5. £8.95 – $14.95

Collins, John J., *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*. Edinburgh, T&T Clark, 1998. xii-275p. 14 x 21,5. £14.95

Combes, I.A.H., *The Metaphor of Slavery in the Writings of the Early Church*. From the New Testament to the Beginning of the Fifth Century (JSNTSS 156). Sheffield, Academic Press, 1998. 210p. 16 x 24. £35.00 – $57.50

Countryman, William, *Sesso e morale nella Bibbia* (Piccola biblioteca teologica 45). Torino, Claudiana Editrice, 1998. 326p. 14,5 x 21. Lit. 38.000

Currid, John D., *Ancient Egypt and the Old Testament*. Grand Rapids, MI, Baker Book House, 1997. 269p. 15,5 x 23

DeSilva, David, *4 Maccabees* (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha). Sheffield, Academic Press, 1998. 172p. 14 x 21,5. £8.95 – $14.95

Dormeyer, Detlev, *The New Testament among the Writings of Antiquity*. Translated by Rosemarie Kossov (The Biblical Seminar 55). Sheffield, Academic Press, 1998. 324p. 15,5 x 23,5. £17.95 – $28.50

Dunn, James D.G., *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, MI, W.B. Eerdmans – Edinburgh, T&T Clark, 1998. xxxvi-808p. 17 x 24. £29.25

Engel, Helmut, *Das Buch der Weisheit* (NSKAT 16). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1998. 322p. 13 x 20. DM 56 – ÖS 409 – SFr 53,—

Esler, Philip F., *Galatians* (New Testament Readings). London – New York, Routledge, 1998. xiv-290p. 14 x 21,5. £16,99

Evans, Craig A. – **Sanders**, James A., *The Function of Scripture in Early Jewish and Christian Tradition* (JSNTSS 154 – Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 6). Sheffield, Academic Press, 1998. 345p. 16 x 24. £55.00 – $85.00

Ferreira, Johan, *Johannine Ecclesiology* (JSNTSS 160). Sheffield, Academic Press, 1998. 246p. 16 x 24. £46.00 – $75.00

Fitzmyer, Joseph A., *To Advance the Gospel*. New Testament Studies. Second Edition (The Biblical Resource Series). Grand Rapids – Cambridge, W.B. Eerdmans – Livonia, MI, Dove Booksellers, 1998. xviii-421p. 15,5 x 23. $35.00 – £23.99

Flesher, Paul V.M. (ed.), *Targum Studies*. Volume Two: Targum and Peshitta (South Florida Studies in the History of Judaism 165). Atlanta, Scholars Press, 1998. xx-252p. 16 x 23,5. $59.95

Fokkelman, J.P., *Major Poems of the Hebrew Bible*. At the Interface of Hermeneutics and Structural Analysis. Volume I: Ex. 15, Deut. 32, and Job 3 (Studia Semitica Neerlandica 37). Assen, Van Gorcum, 1998. viii-206p. 16,5 x 24,5. Dfl 140 – $70.00

Gamba, Giuseppe Giovanni, *Petronio Arbitro e i Cristiani*. Ipotesi per una lettura contestuale del *Satyricon* (Biblioteca di Scienze Religiose 141). Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1998. 411p. 16,5 x 24. Lit. 45.000

Gianazza, Pier Giorgio, *Lo Spirito Santo*. Summa pneumatologica di Yves Congar (Biblioteca di Scienze Religiose 139). Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1998. 274p. 16,5 x 24. Lit. 28.000

Giurisato, Giorgio, *Struttura e teologia della prima lettera di Giovanni*. Analisi letteraria e retorica, contenuto teologico (AnBib 138). Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1998. 720p. 17 x 24. Lit. 98.000 – $66.00

Goulder, Michael D., *The Psalms of the Return (Book V, Psalms 107–150)* (JSOTSS 258). Sheffield, Academic Press, 1998. 352p. 16,5 x 24. £55.00 – $85.00

Grabbe, Lester L. (ed.), *Society for Old Testament Study Book List 1998*. Sheffield, Academic Press, 1998. 245p. 15,5 x 23,5. £14.95 – $24.50

Green, Joel B., *The Gospel of Luke* (NICNT). Grand Rapids – Cambridge, W.B. Eerdmans, 1997. xcii-928p. 16 x 24. $50.00 – £32.99

Groß, Walter, *Zukunft zu Israel*. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund (SBS 176). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1998. 219p. 13,5 x 21. DM 59 – ÖS 431 – SFr 50,—

Gruber, Mayer I., *Rashi's Commentary on Psalms 1–89 (Books I–III).* With English Translation, Introduction and Notes (South Florida Studies in the History of Judaism 161). Atlanta, Scholars Press, 1998. xiv-448p. 16 x 23,5. $89.95

Hodgson, Robert – **Soukup**, Paul A. (eds.), *From One Medium to Another.* Basic Issues for Communicating the Scriptures in New Media. Kansas City, MO, Sheed & Ward – New York, American Bible Society, 1997. 382p. 15,5 x 23

Hotze, Gerhard, *Paradoxien bei Paulus.* Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie (NTA NF 33). Münster, Aschendorff Verlag, 1997. xiii-380p. 16 x 24. DM 98,—

Johnson, E. Elizabeth – **Hay**, David M. (eds.), *Pauline Theology.* Volume IV: Looking Back, Pressing On (SBL Symposium Series 4). Atlanta, GA, Scholars Press, 1997. xvi-222p. 15 x 23. $24.95

Kaiser, Otto, *Isaia (capp. 1–12).* Traduzione italiana di Paola Florioli. Edizione italiana a cura di Corrado Martone (Antico Testamento 17). Brescia, Paideia Editrice, 1998. 364p. 15 x 21. Lit. 63.000

Kanagaraj, Jey J., *'Mysticism' in the Gospel of John.* An Inquiry into its Background (JSNTSS 158). Sheffield, Academic Press, 1998. 356p. 16 x 24

Köstenberger, Andreas J., *The Missions of Jesus and the Disciples according to the Fourth Gospel.* With Implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission of the Contemporary Church. Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 1998. xvi-271p. 16 x 23,5. $30.00 – £19.99

Kokkinos, Nikos, *The Herodian Dynasty.* Origins, Role in Society and Eclipse (JSPSS 30). Sheffield, Academic Press, 1998. 518p. 16 x 24. £55.00 – $85.00

Levinson, Bernard M., *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation.* Oxford – New York, Oxford University Press, 1997. xiv-205p. 16,5 x 24. £27.50

Longman, Tremper III, *The Book of Ecclesiastes* (NICOT). Grand Rapids – Cambridge, W.B. Eerdmans, 1998. xvi-306p. 17 x 24. $35.00 – £22.99

Montague, George T., *Understanding the Bible.* A Basic Introduction to Biblical Interpretation. New York – Mahwah, NJ, Paulist Press, 1997. vi-239p. 14 x 21,5. $19.95

Müller, Ulrich B., *Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu.* Historische Aspekte und Bedingungen (SBS 172). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1998. 85p. 13,5 x 20,5. DM 39,80 – ÖS 291 – SFr 38,—

Nodet, Étienne – **Taylor**, Justin, *Essai sur les origines du christianisme.* Une secte éclatée (Initiations Bibliques). Paris, Éditions du Cerf, 1998. xv-429p. 13,5 x 21,5. FF 195

Ognibeni, Bruno, *Se non fossi tuo.* Meditazioni e note su quindici salmi e una poesia di Gregorio di Nazanzio (Già e non ancora 322). Milano, Jaca Book, 1997. 238p. 15 x 23. Lit. 26.000

Oswald, Wolfgang, *Israel am Gottesberg.* Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren histori-

schem Hintergrund (OBO 159). Freiburg Schweiz, Universitätsverlag – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. xiii-435p. 17 x 23,5. SFr 89 – DM 109 – ÖS 793,—

Ralph, Margaret Nutting, *The Bible and the End of the World.* Should We Be Afraid? New York – Mahwah, NJ, Paulist Press, 1997. viii-166p. 15,5 x 23. $11.95

Raurell, Frederic, *I cappuccini e lo studio della Bibbia.* Roma, Istituto Francescano di Spiritualità – Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1997. 488p. 20 x 28

Renaud, Bernard, *L'Alliance, un mystère de miséricorde.* Une lecture de Exode 32–34 (Lectio divina 169). Paris, Les Éditions du Cerf, 1998. 336p. 14,5 x 23,5. FF 175

Schiffman, Lawrence H., *Texts and Traditions.* A Source Reader for the Study of Second Temple and Rabbinic Judaism. Hoboken, NJ, Ktav, 1998. xxvi-777p. 15 x 23. Hardcover: $59.50; paperback: $29.50

Schildgen, Brenda Deen, *Crisis and Continuity.* Time in the Gospel of Mark (JSNTSS 159). Sheffield, Academic Press, 1998. 176p. 16 x 24. £27.95 – $46.50

Steck, Odil Hannes, *Die erste Jesajarolle von Qumran (1QIsa).* 1: Schreibweise als Leseanleitung für ein Prophetenbuch. 2: Textheft (SBS 173/1-2). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1998. 190 + 83p. 13,5 x 20,5. DM 68 – ÖS 496 – SFr 65,—

Thüsing, Wilhelm, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus.* Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments. II: *Programm einer Theologie des Neuen Testaments mit Perspecktiven für eine Biblische Theologie.* Münster, Aschendorff Verlag, 1998. 362p. 14,5 x 22. DM 78,—

van Iersel, Bas M.F., *Mark.* A Reader-Response Commentary (JSNTSS 164). Sheffield, Academic Press, 1998. 556p. 16 x 24. £55.00 – $85.00

Vannini, Francesco, *1-2-3 Giovanni* (LOB 2.14). Brescia, Editrice Queriniana, 1998. 148p. 13 x 21. Lit. 19.000

Wénin, André, *Pas seulement de pain...* Violence et alliance dans la Bible. Essai (LD 171). Paris, Éditions du Cerf, 1998. 303p. 13,5 x 21,5. FF 195

Worth, Roland H., *The Sermon on the Mount.* Its Old Testament Roots. New York – Mahwah, NJ, Paulist Press, 1997. iv-285p. 13,5 x 20,5. $22.95

ISSN 0006-0887

PIETRO BOCCACCIO, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa



Associato all'Unione Stampa Periodica Italiana

Finito di stampare il 4 marzo 1999
Tip. «Don Bosco» – Via Prenestina, 468 – 00171 Roma